

अद्वैतादर्श

प्रस्तुत अद्वैत सिद्धांत शैलीकी मीमांस

(द्वैत-अद्वैत-तत्त्वसंशोधक—जिज्ञासु प्रज्ञाप्रबोधक.)

एक संन्यासि महात्मासे

संपादक

29887

भानुशकर रणछोडजी शुक्ल.



प्रकाशक

हरिराम-भीमजीवर्मा—नेत्रा-कच्छ.



सं. १९९६

जुनागढ.

सद्धर्मसूर्योदय मुद्रायंत्र.



मूल्य रु. २

गुणज्ञान । चाकण्य ज्ञानाय तच्चास्य वचसा पश्चात् ॥

तयोर्यत्सत्यं यतरद्वितीयस्तदित्सोमोऽति हर्तयत् ॥ १२

• अथर्व. कां. ८ अनु० २४ १०

+ × ×
आनयतल्लेपिनायौक्तिकस्यसंग्रहोऽन्यथाबालोन्मत्तसिद्धमत्व
सांख्य. द. अ. १ सू. २४

× × × × +
उद्धरेदात्मनाऽऽत्मानं नात्मानमवसादयेत् ।
आत्मैव ह्यात्मनो बंधुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥ भ. गी. अ. ६

+ × × × ×
ज्ञतेस्तु कारणं राम शिष्यमज्ञैव केवलं ॥ यो वा.

* * *
उतत्वः पश्यन्नददर्श्याचमुतत्व श्रुमज्जश्रुगोस्तेन ॥ उतोरन
तन्वं विसर्त्तेजायेवपत्यउशतीमुवासाः ॥ ऋ. मे. १० सू.

* * *
ये नाम केचिदिह नः पृथयंत्यवर्णा
जानन्ति ते किमपि तान्प्रति नैष यत्नः ।
उतरत्स्यतेऽस्ति सम कोऽपि समानवर्णा
कालो ह्ययं निरवधिर्विबुला च पृथ्वी ॥ भ

* * *
सन्तः परीक्ष्यान्यतरद् भजन्ते मूढः परप्रत्यक्षेयवर्णि
कालिदास.

वेदांतविद्या किं जा, अध्यात्म ज्ञानके नामसे व्यक्त
 हारी जाती है;—जो, सांकेतिकवाणी-भाषाद्वारा याथातथ्य
 “वस्तुदर्शन” की एक सर्वमान्य सामग्री मानी जाती है;—
 जो, स्थूल-सूक्ष्म-दृश्य-गम्य-तत्त्वविवेक पुरःसर सृष्टिनि-
 यम-क्रम-व्यवस्था-व्यवहारके अमुक स्वरूपके ‘जिदान
 ज्ञानपूर्वक चिकित्सापारंगत कोई अनिर्वाच्य-‘अगम्य
 रूप’ निष्कर्ष सिद्धिपर्यंतकी सत्तासूचक-पर्यवसित विज्ञान
 स्वीकारनेमें आती है;—और इतने सिद्धांतपद पर पहुँचाने
 पीछे वहाँसे परिक्रमण करके जिस साधनद्वारा जो कुछ सिद्ध कर
 बताने-दरसानेका कहतीथी उसी साधनको निरूपयोगी
 समान ‘नेति नेति’ ‘मनवाणीसे अगोचर’ इत्यादि कह
 के जो असंत अद्भुत आश्चर्यकारक कथन करती है;—एसे
 कथन-एसे अनुभव-एसी अनुभवभाषा-एसी प्रतीति-एसे
 ज्ञानमें कितनी क्षुत्तुल विस्मयता-कितना महत्व-गौरव-कित
 नी व्यापकता-विशालता-कितना गांभीर्य और कितना ‘रहस्य’
 समाया हुआ होगा; और उसके समझने-अवधारण करनेके लि-
 ये किस रीतिक उच्च अधिकार, केसी प्रबल शक्ति, केसी
 शुद्ध सामग्री और किस प्रकारके सतत अभ्यासकी आवश्यक
 केता होगी सो, वास्तविक रीतिसे तो इस विषयमें यथार्थ
 तः उतरे हुये सुसंस्कारी पुरुषकी अनुभव-तुलामेंही आया
 होगा, इतनाही नहीं, किंतु तदुपरांत प्रत्येक सामान्य पात्र

१ यथार्थ-अबाध्य ज्ञान-ज्ञानका सार-ज्ञानकी अवाधि-मुख्य
 ज्ञान-ज्ञानका पर्यवसान; न कि रूपांतर हुआ जो प्रचलित है-जि-
 स अंशका दोषदर्शक यह ग्रंथ है

द्विभी तत् संबंधी महत्ताका अनुमान करसकेगा। अतएव
 स विषय संबंधमें विशेष बोलने-विस्तार करनेकी आवश्यक
 होता नहीं; इस सिवाय मेरा जैसा अल्पमति ऐसे अगाध
 समुद्रमें चूंच डबोने जितनीभी अपनेमें शक्ति-गति नहीं
 खनेसे अभिप्राय देनेमें सर्वथा योग्य नहीं-असमर्थ है; तथा
 पे उसमें रहा हुआ यही अल्पत्व दोष अभिव्यक्त होके-उ-
 क्त विषयके यथार्थ अनुभवी महात्माओंके बचनकाही आलं-
 कन करके-कुछ कहनेके लिये साहस करता है। वोह यह
 कि:-प्रस्तुत विषय संबंधी आजकल तो प्रायः परिवर्तन-
 विपरीतता-ओर व्यतिक्रमही प्रतीत होता है। एक समय
 ऐसाभी था कि जब एक सूक्ष्म गम्यसे लेके 'अगम्य' पर्यंत
 के सिद्धि सूचक-ज्ञान-ग्रंथ रसायन-उत्पादक-बुद्धिराशि
 आर्य पुरुष हुये थे, ओर उत्तरोत्तर अब ऐसा समयभ
 आताजाता है कि जिसमें उक्त ज्ञान-रसायनीओंके अमृ-
 तुल्य दिव्य-पुष्ट रसायनके गंधमात्रकी असरसेभी आर्य सं-
 ज्ञानको अरुचि करके भागते देखते हैं। तथा अमुक 'विरह'
 को छोड़के यदि कोई उक्त रसायनका शोक्तीन [जिज्ञासु-
 इच्छक] मिल आते हैं तो वे बहुत करके (उक्त) रसायन
 भक्षण संबंधी यथार्थ निदान परीक्षापूर्वक विधिसूचक
 चिकित्सक सदैवके अभाव-असंपूर्णतासे तथा रसायनियोंके
 'लेख' मात्रपरही मोहित होके अपनी योग्यता-अधिका-
 रादिके दीर्घ विचार किये विदून स्वयमेव मुग्धवत् उपचार
 करने लगजानेके कारण, उसके यथार्थ फल-रोग निर्मूलनता-
 तरुणता-पुष्टता-अमरताको प्राप्त हुये देखनेमें नहीं आते
 प्रत्युत विपरीत परिणाम दशाप्राप्त-अर्थात् विलक्षण रोगमें
 ग्रस्त हुये दृष्टिगोचर होते हैं। निदान ऐसे हरकोई कारणसे

जबकि आरंभमेंहीं आधिकार-साधन-समझ-उपयोग-संबंधों
न्यूनता-अयोग्यता-दोष हों तब, तज्जनित वर्तन और
फल प्राप्तिमें व्यतिक्रम होवे और आरंभक-प्रयोजकता
को अंतमें अनिष्ट परिणाम प्राप्त हो तो, उसमें कुछभी
आश्चर्य माननेका हे? नहीं. प्रसंगमें कहनेका तात्पर्य. मात्र
इतनाही है कि-हरकोई ग्रंथकारके लेखका हेतुगर्भित सां
गोपांग रहस्य समझे और उसको युक्ति अनुभव-प्रमाणकी
तुलामें तोलेबिना केवल "शब्दार्थ" मात्रपरही निर्भरता र-
खने वा अंधपरंपरा संस्कार-अभ्यास बलपरही प्रवाहित
रहने-तनानेसे यथार्थ "तत्त्व-निर्णय" नहीं होसकता; इत-
नाही नहीं किंतु सृष्टिनियम अनुसारही वस्तु पहिछान-
ने पर साभिमान-स्वतंत्र स्वलक्ष्य हुयेभी, निज नियम भंग
होने-अज्ञात-स्वदोष-व्यवधानसे, वस्तुस्थितिका निर्दोष-
यथास्थित भान नहीं होसकता. जिसकालके आर्य लोकोंमें
एसी स्वतंत्र पवित्र-सत्यसंशोधक बुद्धि और योग्यताथी उस
समयके लोक उस उस कारणसे उस देशकालमें सृष्टिसिद्ध
नियम समझके तिस अनुसार आचार-विचार-उपचार नि-
योजके [नियत करके] व्यवहार परमार्थमें परम उन्नति
पाके, उभय (सार्वत्रिक) सुखाभ्युदयके उपभोक्ता हुयेथे.
इतनाही नहीं किंतु अन्य लोकसमग्रके सुखप्राप्तिके पूरे
पूरे निमित्त होके अन्योको अनुयायी करनेमें प्रेरक बनेथे.
इसी कारणसे यह प्राचीन पवित्र आर्यावर्त्त, अखिल भूम-
डलके इतिहासविषे प्रथम पदवीमें गिनाया-गाया गया.
तथा 'स्वर्णदेश और स्वर्गसदन' की उपमाशिखरपर

† मध्यकालमें यथासमय न्यूनाधिक होना-करना तो, तदु-
परांत शेष है.

पहुँचा. ओर वहकावही भरतखंड उत्तरोत्तर ऐसी [प्रसिद्ध]
 अभय-पराधीन स्थितिमें आपहुँचा ! इसका कारण क्या ?
 मुख्यतः अविद्या-स्वत्व-परत्व (में पन्न-तुं पना-मनु-
 ष्यत्व) संबंधी अज्ञानता, मनुष्य ज्ञातव्य-कर्तव्य-प्रा-
 णव्य-संबंधी अविवेक-अंधता हे. इसलिये व्यावहारिक-
 पारमार्थिक अर्थात् शारीरिक-मानसिक-आत्मिक शक्ति-
 सत्व-पुरुषार्थकी मूढता-शिथिलता-दीनता-अनिष्टता; और
 इन्हीं कारणों करके क्रमशः सिरपर आनपड़ी हुई सार्वत्रिक
 क्षीणतासे परोपकारी पूर्व पूज्य बड़ील-ऋषि मुनिओंकी
 ज्ञान-प्रसादीका सख आस्वादन मात्रकाभी असामर्थ्य, अथ-
 वा केवल आच्छादन, किंवा दुरुपयोग-विपरीतवर्तनही (हे).
 इसके प्रत्यक्ष प्रमाणमें वर्तमान भरतखंड विषे प्रचलित ना-
 ना (विरोधी) धर्म-मत-पंथ-संप्रदाय-जाति-वर्णाश्रम-आचा-
 र-विचार ओर तज्जन्य कुसंप-क्लेश-अवनति-दुर्दशाही सं-
 क्षेपमें बस हे. ओर इस विषयका विशेष विवेचन यहां अ-
 प्रासंगिक हे, ऐसा जानके दिग्मात्र दर्शाते, इस प्रस्तुत
 कथनकी सिद्धिमें ओर वेदांत जैसी परमौत्कृष्ट ज्ञानसा-
 ध्य विद्या-कि जिस अद्भुत ज्ञानके आधारपर सृष्टिके सम-
 ग्र स्थिति व्यवहारका स्वतः सिद्ध क्रम-नियम निर्भर हे
 ओर जिस संबंधी, मात्र आर्य ऋषि मुनिही अद्यापि प-
 र्यंत पारंगतपनेका स्वतंत्र सर्वमान्य आदि अधिकार रखते हैं,-
 उस ब्रह्मविद्या जैसे अति गहन-गूढ़ विषय संबंधमेंभी उपर
 कहे अनुसार उन प्राच्य पंडितोंके सख 'आशय विरुद्ध' आ-
 जकल कितनी विरुद्ध समझोती ओर अज्ञानता फेलाई हुई
 हे ओर उससे कैसा विपरीत वर्तन ओर फल निबडा हे
 तथा अभी ओरभी (सविशेष) आना संभव हे; सो (वात)

लोक दृष्टिमें यातंकाचित् गांचर होनेका आशासे यह-उपयुक्त उत्तेजक “अद्वैतादर्श” ग्रंथ जैसाका तैसा^१ “उदाहरण दी-खिल” लोकसमझकी सेवामें रखता हूं. ओर तत्संबंधी अभी तो आवश्यक इतनाही वृत्तों जनानेकी आज्ञा छैता हूं कि, यह ग्रंथ मुझको एक साधु महात्मा पाससे मिला हे. उनके साथ कोई अभ्यासके कारण कितनेक काल-समागम हुआथा. (प्रसंगवशात् कहने बिना नहीं चलता कि-) होते होते उसकी तत्त्वज्ञान (फिलोसोफी) संबंधी असाधारण बुद्धिमत्ता, विद्वत्ता उपरांत वोह व्यक्ति ब्रह्मनिष्ठ, योगकुशल, व्यवहारनिपुण, सार्धुतायुक्त, निस्पृह, स्वतंत्र, निष्पक्षपात, समदर्शी, परोपकारी, शांत, दयालु, निराभिमानी, सरल स्वभाव, स्वदेशानुरागी, लोकोन्नतिकी महेच्छावान वगैरे उत्तम गुणोंसे सुशोभित मेरी दृष्टिमें प्रतीत होने लगे. उत्तरोत्तर समागमविशेष होते-रहते उनके पास कितनेक “लिखित ग्रंथ” मेरे देखनेमें आये. उनमें प्रत्येक ग्रंथ प्रायः “तत्त्वशास्त्र” संबंधी ज्ञान पडा-वे मेरी दृष्टिमें अखंत उपयुक्त मालूम हुये. उनमेंसे एक “अपूर्व लेख” अपूर्ण स्थितिमें था, परंतु तद्गत विषय ओर उसकी ‘लेखन शैली’ से इत-

१. न्यूनाधिक कियेबिना. भाषामें बहुधा अपभ्रंश पद ओर अन्य भाषाके शब्दभी प्रचलित होते हैं,—रुढ़ी बल्ले-ह्रस्व, दीर्घ ओर दीर्घ, ह्रस्व तथा जुड़े अजुड़े, अजुड़े जुड़े हुये बोले लिखे पढ़े जाते हैं,—बकार वकारादिका बदलभी होजाता हे,—तदेतर व्याकरणादिके कितनेक दोष ऐसे होते हैं कि जो दोषरूपमें नहीं गिने जाते; अतएव ग्रंथगत भाषाकी शैली नहीं जाननेसे जैसाका तैसा रखा है. पाठकको भाषा मर्यादा ओर लेखककी परिपाटी ओर प्रेसदोषपर ध्यान रखके सार-वक्ताका भाव-लेना चाहिये. हा कोई जरूरी नोट मेरी तरफसेभी हे.

ना उपयोगी जान पड़ा कि, जो वोह किसी प्रकारसे यथार्थ संपूर्ण स्थितिमें पहुँचकर प्रसिद्धिमें आवे ती, “वर्तमानके मवीन प्राचीन विचारवाले तत्त्वनिर्णयके जिज्ञासु और अध्यात्म विद्याके उपासकोंको फलप्रद हो; तथा विशेषतः पाश्चात्य ‘जडवाद’ वगैरे फिलोसोफीसे संमोहित इंग्रेजी संस्कारवाले सुधारके भूक्तोंको पाश्चात्यरीतिसेही उनके सिद्धांतमें यथार्थ दोष दूरसाकर उनको स्वल्प श्रमसे फेर प्रीछे ठिकाण (पश्चिममेंसे पूर्वमें) लानेमेंभी अत्युपयोगी हो पड़े।” (इस सूत्ररूप ग्रंथमें, आर्यावर्तके सर्व दर्शनोंके निष्कर्ष उपरांत आज पर्यंत दुनियामें प्रसिद्ध मुख्य मुख्य धर्माचार्यों और फिलोसोफरोंके जो “तात्त्विक, धार्मिक तथा आध्यात्मिक” सिद्धांत हैं, उनके उचित दिग्दर्शन साथ खंडन मंडन-आंदोलन पूर्वक “वस्तुयाथार्थ्य-सत्य क्या है और कैसे निर्णय होना चाहिये” तत्संबंधी सृष्टिसिद्ध नियमानुकूल प्रशस्त श्रम और सूक्ष्म संशोधन-अवलोकनपूर्वक-स्वयमेव निर्णय होजावे ऐसे, भगीरथ प्रयत्न-पूर्वक ‘प्राचीन दर्शनोंकी ‘सूत्रपद्धति-वत्’ सविवरण योजना है।) —

संक्षेपमें आज पर्यंत वेदांतादि संबंधी जो गूढ़ सिद्धांत सूचक प्रकृष्ट सूक्ष्म ‘थियरी’ शोधमें आई-जनाइ है, उस प्राचीन मान्य ‘थियरी’ (प्राक्रिया) के प्रायः विशेष स्पष्टीकरण पूर्वक-सरलतासे उपयोगी होने-जनानेके अर्थ मुख्यतया श्रम करना ज्ञात होता है. और तिसके प्रथम आरंभक प्रकाश तरीके-मूल सिद्धांतकी आच्छादक वर्तमान प्रचलित दूषित ‘थियरी’ के आंदोलकरूपही-मानो “दूसरे ग्रंथ” न लिखाये हो ? ऐसा जान पड़ता है. और इसी प्रकार यह “अद्वैतादश” ग्रंथभी एसेही हेतुसे लिखा गया

हो, ऐसा धारनमें आता है. तथा "यह क्या" ? हम कौन ? कैसे ? ओर क्यों है ? तथा जिस अगम्यको हम नहीं जानते-प्रतिबंधक अभाव सहित उसके जानने (-पाने-ज्ञान होने समझने) तथा सर्वमान्य सद्धर्मद्वारा सदाचारी

१ दृश्य शरीर ओर जगत्. २ जड़, चेतन वा. ३ जन्य अजन्य वा. ४ यह सृष्टि ओर हम किस प्रयोजन वस्त्रते हैं. हमको ज्ञातव्य, कर्तव्य, प्राप्तव्य क्या है. ५ सर्व-भाव वा अभावादि का विधायक कोई 'नेति'से शेष होने योग्य, यहभी जिसका प्रकाश्य-अगम्य.

इस प्रकारके गुह्याशयवाले प्रश्न-शंका-जिज्ञासाके उद्देशका रहस्य यह है कि, " दृष्टश्रुतकीही इच्छा होती है- (जिज्ञासाका विषय होता है) " यह नियम है; इष्ट-प्राप्तव्य वस्तु, जहांतक प्राप्त न हो- (सोमलता-बल्लीकी इच्छावाला जहांतक सोमरस नहीं पीवे) वहांतक, इच्छावानका विक्षेप नहीं जाता-उसे संतोष नहीं होता, यह स्पष्ट है. अब यदि कोई-एक ग्रंथ वा उपदेशकका विश्वास-इष्टके नाना लक्षण मतभेदसे नावाकिफ-विश्वास-अज्ञ किंवा किसी वृत्तिकेद्वारा, उस- (इष्टको निर्णित लक्षणयुक्त न जाने-नअनुभव करनेवाले-गिलोको न जानेवाले) जिज्ञासुको इष्ट (सोमलता वा गुड) के बदले अन्य (गलो वा निबफल बगेरे) मिले- (देनेवाला जानके कहे कि यही सोमलता है ओर जिज्ञासु, यही सोमलता है ऐसा जानके लेवे) तोभी, जिज्ञासु उसीको स्व इष्ट (सोमलता) मानके संतुष्ट-शांत होजायगा. क्योंकि उसने इष्टको पूर्वमें नहीं जाना-नहीं अनुभवा है. पुनः अन्यसे परीक्षा करानेपर किंवा अन्य कारणसे, अन्य कोई दूसरा, उसके पाये हुये इष्ट-मंतव्यमें अन्य ग्रंथगत वा पुरुषमत-लक्षण-भेद बताके दोष देखाके. स्थिति य वा इच्छानुसार इष्ट (सोमलता-गलो-निबफल) बदले अन्य

वनन, वा सद्धम सदाचार प्रवृत्तिकी जिज्ञासा उत्पन्न होने का गुह्याभिप्रायसे उत्तेजक (प्रयत्नशील) 'अवस्थांतर प्राप्त; कर्त्ताक्रे ग्रंथोंमेंसे अधुना सविशेष लोकोपयोगी [शो-धमार्ग-प्रवर्तक] लोक हितकारी जानके; प्राधान्यतः वर्त्त

(लता वा मांसादि) देके कहे कि, यह तुम्हारा इष्ट है; तोभी, जिज्ञासु पुरुष, उक्त कारणसे उसीको इष्ट जानेगा-उसे मानना पड़ेगा-किंवा अनहुये इष्ट (जडमूर्त्तिफलप्रद-किमियादि)की इच्छा हुये तिसकी प्राप्ति अर्थ प्रयत्न किया जाय और कोई उसको आप धोका खाके वा धोका देके-छलकपट करके इष्ट बतावे-अन्यथा इष्ट रूपसे निश्चय करावे, तोभी वोह अज्ञ उसे इष्ट मान लेता है. कदाचित् सत्य इष्ट (सोमवल्ली-परितापनिवारक) भी मिलजावे तोभी, दूसरे करके सच्चे झूठे दोष दरसानेसे, उसमें इष्ट बुद्धि नहीं रहती (यथा वैद्यकग्रंथगत ओषधियोंके लक्षण स्वरूपके मतभेद ओर उपयोग हे). प्रयोजन यह है कि, लक्ष्य [इष्ट] के लक्षणमें मतभेद है. अतएव सलक्षण इष्ट जानेवालेको जिस तिसकी वार्ता-कथन-मंतव्य-बुद्धि-युक्ति माननी पड़ती है. मानो कि, उस झूठे इष्ट मिल नेमेभी भाव-विश्वास-अज्ञान-संस्कारवश करके [जैसे क्षुधातुरको विभूति धोल्के देवें और कहें कि यह क्षुधानिवारक अन्नका रस है. उसके पीनसे उसकी क्षुधा निवारण होके उस समय तृप्ति हो-जाती है वैसे] मनकी शांति हो; तोभी, वस्तुतः उससे अनहुये इष्टेच्छा तत्प्राप्ति अर्थ व्यर्थ प्रयत्न समान वा उससे न्यूनाधिक इस [जिज्ञासु] की हानी संभव है-वा होती है. एतद्वाष्टि जिज्ञासा जोर इष्ट परीक्षाको किसी [अन्य] एकपर छोडके 'यह क्या? इत्यादि' प्रश्न स्वभावतः उठें-जिज्ञासा होती है-एसा होनेपर, उस जिज्ञासाके पूर्णार्थ सृष्टि-नैसर्गिक नियमादि सामग्री-साधनको लेके लक्षण, स्वरूपका निर्णय ओर परीक्षा कर्तव्य होते हैं-कहे वा माने जासकते हैं; परंतु किसी

मान व्यवस्थामें संप्रदायसिद्ध-महादाबद्ध तत्त्वासिद्धांत संबंधी सूक्ष्म विवेचक-आंदोलक-हृदयोद्धाटक समझके तथा उक्त महात्माकी भी स्वाभाविक एसी ही प्रकारकी स-क्षप्रवर्तक पारमार्थिक बुद्धि पाके, उनसे इस ग्रंथको ह पाके प्रसिद्धिमें डालनेकी आज्ञा मांगली. तत्पश्चात् कि तनीक प्रतिकूलताके कारण मेरी इच्छा तुर्तमें पार नहीं पड़ सकी. इतनमें अनायास मेरे मित्रद्वारा यह हकीकत जानचे कितनेक महाशय सदगृहस्थोंने आप अपने धर्म और शौकसे छपानेका उदारतावाला उत्साह दरसानेपर, यह ग्रंथ (उस सदगृहस्थोंद्वारा) आज प्रसिद्धिमें पाके मेरी प्रतिज्ञा सिद्ध हुई देखके हर्षित होता भया सरेखर निमित्तरूप हुये उ

ग्रंथ वा मनुष्यके विश्वास वा कथनमात्रपर आधार नहीं रहता—नहं रखा जासकता—रखना उचित नहीं.—यह कथन वा मंतव्य सामा न्यतः सर्वमान्यदृष्टिसे हे [विशेष-स्वपर काम हानीको न जाने वाले-बालबुद्धि-अज्ञ-विश्वासु-एक देशी-एकके भक्त, जो हैं उनके वास्ते नहीं—वे किसीके कुछ कहनेपर जिज्ञासा और इष्ट तथा प्राप्ति और परीक्षाका मूल बांधें वा अन्य प्रकारसे—तो वे जाने]. यद्यपि इस मूल प्रसंगविषे आद्य [पहिले पहिल] विश्वास, प्रवाह-संकप-निष्कप, यथार्थ-अयथार्थ, प्रवृत्ति निवृत्तिके संबंधमें अन्यभी (अनेक) शंका समाधान हैं; तथापि प्रसंगोपयोगी न जानके नहीं लिखे, कुदरती-स्वभावतः सृष्टिदर्शनद्वारा उन प्रश्नोंकी उत्पत्ति, निर्णयकी जिज्ञासा और परीक्षा होती है—होसकती है.—यह बात किंचित् विचारसे ज्ञानमें आसकती है. इसलिये केवल ग्रंथकारके अभिप्रायपर दृष्टि जावे—इस इच्छामे, कर्त्ताके गुह्याभिप्रायकी सूच-नार्थ इतना लिखा है—जनाया है.

यमात्मा सद्गृहस्थाका आभारां हांना अपना कर्त्तव्य मानताहूँ.

अंतमें आशा है कि, यह ग्रंथ योगियों उप-योगमें आवे तथा विवेक [पदार्थके स्वरूप मुक्ति कर्मका ज्ञान तथा परीक्षापूर्वक सत्सासत्का शोधन], संदर्भ, स-दाचार, सद्दिचारकी अवधारणां होवें तो, ग्रंथकर्त्ताका महदाशय सूचक श्रम सफल हुवा माना जासकता है. तद्वत् प्रसिद्धकर्त्ताका संकल्पभी जो उक्त प्रकार कोईभी रीति से सिद्ध हुवा जाननेमें आवेगा तो, अपना श्रम सार्थक हुवा, ऐसा समझेंगा. अस्तु.

इस ग्रंथ संबंधी सूचना विशेष जनाने वा जाननेकी आवश्यकता ग्रंथकारके 'पत्रसहित' ग्रंथ बांचनेसे नहीं रहती है. और हरकोई स्वबुद्धि संस्कारानुसार, उसके लेखकी यथाथ ता अयथार्थता-निर्णय-जानने-मानने-स्वीकार अस्वीकार करनेमें स्वतंत्र है; इसलिये मेरी ओर[तरफ]से अन्य कुछभी नहीं लिख सकता. हाँ इतना लिखना-जितना अपना हर्ज वा आवश्यक समझता हूँ कि, जिनसे यह ग्रंथ लिया गया उन्होंने ऐसा कहाथा कि जो, "इस ग्रंथके विरुद्ध उ-त्तरमें कोई योग्य पुस्तक बाहिर पड़े-प्रसिद्ध होतो, उसकी एक प्रति मेरी ओर भेजदेना. उसका लाभ लूंगा. और प्रतिउत्तर योग्य हुवा तथा मुझसे प्रत्युत्तर बन सकेगा, ओर उसके साधन मिले तो उत्तरभी लखुंगा."

सं. १९९६

जुनागढ
(काठियावाड)

भवदीय,

भानुशंकर वि. रणछोडजी शुक्ल.
ग्रंथ प्रसिद्धकर्त्ता.

हितोपदेश-कर्ताका पत्र.

“ सत्यं परं धी महि.

पूज्य-इष्ट^१-परीक्षक^२-महाशय^३() की सेवामें

प्रणाम पंक्तयः ॥

विदितं होकि, अल्प बुद्धिके रचे हुये कितनेक ग्रंथ हैं, उनमेंसे-जिनके लिये इस पत्रकी आवश्यकता हुई उन के यह नाम हैं:—

१-“न्यायनाटक”—इस पुस्तकमें कणाद, गौतम, रामानुज, आर्यसमाज, फीसागोरस (पीथागोरस-यवनाचार्य), अरस्तु (अरिस्टोटल) आदि,—जीवेश्वर प्रकृति अनादि अनंत माननेवालोंके मत [तत्त्ववादसंबंधि मंतव्य] की चर्चा [दूषण भूषण-खंडन मंडन] है.

१-जिसको यह ग्रंथ अनुकूल है, ऐसा इष्ट मंडल. २-जिसको यह समग्र ग्रंथ वा उनका कोई भाग प्रतिकूल है, ऐसा प्रतिपक्षी मंडल वा समालोचक-विवेचक-समीक्षक २-३ तटस्थ. ४-उभय मंडलके नाम पत्र लिखनेका यह कारण है कि ग्रंथकार कोई प्रकारका पक्ष-दुराग्रह नहीं रखता ओर न रखना मांगता है-न लोककी कुनिंदासे डरता है-न अपनी भूल स्वीकार-नेमें भूल करना चाहता है; किंतु परीक्षा पूर्वक जो यथार्थ हो-उसकी प्राप्ति ओर प्रवृत्तिमें दृष्टि रखता है. अबभी जो कदाचित् प्रतिपक्षी मंडल परीक्षा विना अन्यथा उतर पड़े, तो इष्ट, परीक्षक, किंवा तटस्थ महाशय उसको योग्य दवाई देके उसकी आंखें खोल देंगे.—शांत करेंगे; तो अयथार्थमें फंसे हुये लोकको फंदेमेंसे निकालनेका अवसर मिले ओर अन्य लोक अयथार्थ-असत्में न फंससकें.

२-“बुद्ध बुद्ध.”-इसमें उसका शाखासहित बौद्ध मतकी चर्चा है.

३-“जिन जून.”-इसमें उसकी शाखासहित जैन मतकी चर्चा है.

४-“पुराणपाठ.”-इसमें वैष्णव, शैव, शाक्त, गणपत्य, सौर, स्मार्त, ब्रह्मसमान, प्रार्थनासमाज, इरानी-तरसी, देवसमाजी, थियोसोफिकल सोसैटी, अभावजन्य वा अभाववादि मतोंकी चर्चा है.

५-“सांख्यसाखी.”-इसमें कपिल और योग (पतंजली) मतकी चर्चा है.

६-“जैमिनि हवन.”-[जज्ञ-यज्ञ]-इसमें पूर्वमीमांसा और कर्मवादियोंके मतकी चर्चा है.

७-“जडोजड.”-(जडोच्छेद)-इसमें चारवाक-दह-रिया-लोकायत-पंचतत्त्ववाद-आकर्षणवाद-सार्यन्स पक्ष-स्वभाववाद-इत्यादि जडवादि पक्ष-मतोंकी चर्चा है.

८-“बाइबल बल.”-इसमें याहूदी, ईसाई [ख्रिस्ति] मतकी चर्चा है.

९-“मोहम्मदमति”-इसमें उसकी शाखासहित मुसलमानी मतकी चर्चा है.

१०-“दयानंदीदीया.”-इसमें दयानंद स्वामीके मत और आर्यसमाजकी चर्चा है.

१० वर्तमानकाल विषे भूमंडलमें जितने छोटे बड़े व्यवहारिक वाडे-मत-पंथ वा धर्म प्रचलित हैं, उन सर्वसे (मेरी समझमें) जिवनमत उत्तम है-लोकोपयोगी है, एसाभी इस ग्रंथ विषे दरसाया गया है. ओर धूम दीपक न्यायभी जनाया है.

११-“द्वैतदीपक.”-इसमें सध्रमदीपक समान जो भेदवाद-उसकी चर्चा है.

१२-“अद्वैतादर्श.”-(अद्वैत पराक्षा)-इसमें एकतावाद (जीव ब्रह्मकी एकता) और अद्वैत (अर्थात् एक वस्तु-को मानके व्यवस्था करनेवाले पक्ष) मतकी चर्चा है. तथा द्वैतवादकीभी चर्चा है. और अर्थापत्तिकी रीतिसँ वही, उसमें, वोह सर्वमें, उससे,-इन चार मतोंका दर्शन होजाता है.

१३-“पारदर्शक.”-इस ग्रंथमें विवेकख्याति-योगादि साधनसहित घरजानी× विद्याका विषय है. ईश्वर-प्रकृ-

१२ यद्यपि प्रचलित सर्व फिलोसोफियों (तत्व विद्या) से वेदांत कर्त्ताकी फिलोसोफी उत्कृष्ट-प्रबल है, यह बात तो प्रासिद्ध है; परंतु जिनको अनुभव नहीं है-केवल शब्द वा विश्वासके उपरही आधार रखते हैं,- वे वेदांत विद्याको नहीं जानते, एसाभी इस ग्रंथसे स्पष्ट होजाता है. द्वैत, अद्वैत, द्वैताद्वैत, ओर क्षणिक विज्ञानवाद तथा थियोसोफिस्ट मतकीभी इस ग्रंथमें चर्चा है, हरके मत-पक्षको तौल सकें, एसा प्रकारभी संक्षेपमें दिखाया है.

× स्वाधिष्ठान-आधार (घर)-अपर (पर रहित, पार वा पर) को जनाने-सिद्ध करनेवाली; वा स्वगृह (स्वत्व-अहमत्व-ममत्व वासना) नाशनी, वा जिस घरमें रहते हों उस घर (शरीर-उसका उपादान प्रकृति वा ब्रह्मांडके रहनेका जो स्थान) को जनाने सिद्ध करने वाली जो विद्या (ब्रह्म विद्या-तत्व विद्या). १३ उक्त विद्याकी चर्चा वा सो विद्या इस ग्रंथका विषय है. सर्व स्वतंत्र मतोंकी इस ग्रंथमें एकताभी दिखाई गई है. यह ग्रंथ एक महात्माके संसर्ग पीछे [यह प्रसंग आगे वांचोगे] उनकी कृपा-सहायता-से बनाया गया.

ति-जीव-पुनर्जन्म-बंध-मोक्षादिकीभी चर्चा की गई है.

पूर्वोक्त ग्रंथ, मत-पंथोंके कारणवादमें हैं. अर्थात् मूल तत्त्वोंके स्वरूप और उनके परिणाम-फल-के संबंधी हैं. कार्यवादकी चर्चापर नहीं हैं. १-१३"

१ से १३ तक. यद्यपि कितनेक आग्रही, स्वार्थी, हठी, विश्वासी, लोकेष्णाग्रसत्, लोभी, अज्ञ, अविद्वान, असारज्ञ, वा अभि-मानी भाई ग्रंथोंको वांचके कदाचित् निंदा पर उतरके निंदक ठे-रावेंगे; तथापि निंदा स्तुतिका मूल मुख्यतः मान्य, -सच्चाई, -नीयत, -परअज्ञातता, -संबंध, -कर्ज, -ओर लाभ हानीके उपर निर्भर है; अतः में उनकोभी त्वच्छ दृष्टिसे नहीं देखना चाहता.

चोरको चोर कहना, सर्प अग्नि वगैरेके दोष जनाना, शि-ष्य-मित्र-पुत्रादिकों के सामने दुष्टोंके दोष दरसाके उनको उनसे बचाना, बुरे कार्य करते हुयेको पकड़ना, पदार्थोंके गुण दोष क-थन करना, राजा वगैरेके दोष गुणवाले इतिहास लिखना-इत्यादि यथार्थ निंदा स्तुति करने वाले दोषपात्र-निंदक-वा वोह कथन निंदा नहीं है. यथा राम, कृष्ण, व्यास, शंकर, बुद्ध, महावीर, बाइबल-कुरान-पुराणकर्त्ता, देवता वगैरोंने नामभी लैलेके परदोष कथन किये हैं, उनमें जो यथार्थ है सो निंदा नहीं मानीजाती.

किंतु साहुकारको चोर कहना, वा सर्प समान निष्प्रयोजन किसी दूसरे निरपराधीकीभी हानी करना वा चोरकोभी साहुकार कहना पाप-निंदा-त्याज्य कर्म है.

जो उक्त व्यवहार न मानाजाय, तो सच्ची निंदा स्तुतिके बिना जीवोन्नति, राज्य व्यवहार, प्रवृत्तेनिवृत्ति मात्रका उच्छेद होके हानी ओर जीवन व्यवहारकी अव्यवस्था होजाती है; अतः दंभी कपटियों समान मुझको इस प्रसंगमें कोई मिथ्या दोष आरो-पकका भय नहीं है.

इन तमाम ग्रंथोंका यह आशय नहीं है कि कोई अपने धर्म वा धर्म शास्त्राको छोड़के परधर्म धारण करे [यथा हिंदु, मुसलमान वा मुसलमान हिंदु होजाय]; तथापि इतना आशय तो जरूर है कि, धर्म-मतके असल मूल तत्व ओर उसके परिणाम तथा रीफार्मरों (आचार्य-वेगंबर-इ-माम-धर्मगुरु) की पॉलीसी ओर आशयको समझें. यद्यपि ए-सी समझ होनेका नतीजा-परिणाम-सत् धर्मका प्रकाश ओर सर्व धर्मकी ऐक्यता है; अतः पूर्वोक्त मनशाय कल्पना मात्र है; तथापि “ जो सर्व वा विरोधी दो पक्षोंमें मिलना चाहता है, वोह व्यवहार कुशल पद्धतिके योग्य हो, परंतु अंतमें सर्व वा दोनों पक्षकारोंके रुचीका विषय नहीं होता, उल्टा उनकी अरुचीका विषय होपड़ता है उससे अच्छा तो मौन-तटस्थ है; क्योंकि विरोधियोंमें मिलनेवाला दंभी वा

में किसी एकके विश्वास वा लोक रंजनतासे लिस नहीं हूं. क्योंकि जो केवल परविश्वास वा लोकप्रियता परही आधार वा उद्देश रखता है, उससे मुझको ओर मुझसे उसको संतोष नहीं होता. ओर जब कि मैं केवल (अकेले) स्व बुद्धि विश्वास (वा अकेले प्रत्यक्षादि प्रमाण) परही नहीं रहता, तो किसीको अपना अनुयायी बनाना वा समझना वा अपना विश्वास दिलानाकेसे पसंद करूंगा? नहीं. ओरभी न मुझको अपनी यथार्थताका (मैं जो जानता वा मानता हूं सो यथार्थही है, ऐसा) घमंड है; किंतु अभीतक इस अपार सागरके शोधकोंकी सेवामें रहने योग्यभी अपनेको नहीं समझता हूं. एतद्दृष्टि जेसे धोबी मेले वस्त्रोंकोही पथरपर पड़ाडता है, निर्मल-उज्ज्वलको नहीं, वैसे मैं अपने दोषसे अज्ञात अपने दोषकी शिक्षासे इनकारीभी नहीं हूंगा; मेरा ऐसा निश्चय सदा [जन्मान जन्म] रहो.

छली, कपटी पट्टीका पात्र होजाता है; अतः विरोधी पक्षों-के सर्वांशमें मिलना नहीं बनता. और जो उनमेंसे कोई कोई अंशमें मिले, कोई पक्षमें नहीं मिले तो, उन पक्षकारोंकी रु-ची संपादन नहीं करसकता. जो एक अंश स्वीकारे और शेष अंशको मनमें धिक्कारे तोभी, गुप्त मौन निंदक होनेसे अरुचीका त्रिषय रहता है. जो सर्व पक्षोंको छोड़के अन्य कहे तो, पूर्व वालों समान वोह भी एक पक्षकार ठहरता है.”—इत्यादि दृष्टिसे यही ठीक मालूम होता है कि, दूषण भूषण समक्षमें लाये जावें और यथा परीक्षा-बुद्धि, सृष्टिनियम और निर्णायक नियम देखाये जावें—विद्याकी तरफ दोराया जाय, तो आपही असत्का साग और यथार्थका ग्रहण हो-गा.—द्वेषका मूल उखड़ेगा.—संप-ऐक्यभाव—का उदय होगा, ऐसा आशय है. पूर्वोक्त तमाम वा उनमेंसे कोई लिखित ग्रं-थ जब तब जिस तिस (उक्त) महाशयोंको मिले, ऐसा कुछ प्रबंध किया गया है.

यद्यपि यह तमाम छोटे छोटे निबंध-हैं, तथापि सरल युक्ति और थोड़ेमें अधिक विषय लिखे जानेसे भाषाज्ञान वालोंको विशेष उपयोगी होपड़ेंगे; ऐसा समझता हूं; क्योंकि—(१) ऐसा कोई मत वा पंथ नहीं होगा कि जिनका कारण-वाद इन ग्रंथोंसे बाहिर हो, वा उनके यथार्थायथार्थत्वका वाचककी बुद्धिमें दर्शन न हो. [२] मैं अपने निश्चयसे ऐसा कहसकता वा मानता हूं कि, उन ग्रंथोंमें [धर्म तत्त्व बोधक, सत्य-प्रवर्तक और सुबोध वा तिन संबंधी विषयके सिवाय] मुझ मत विनाकी नीयतसे लिखे गये वा मेरे जाननेमें हों, ऐसे-किसीकी नीति विरुद्ध, मन भेदक, अरुचीकारक लेख वा धर्म द्वेष पक्षादि सूचक वाक्य [ग्रंथोंमें] नहीं हैं [३] यद्यपि,

वाद्यखंडन, षडदशाने समुच्चय, सवे दशने संग्रह, सखामृतप्रवाह,
 सखार्थ प्रवाह, सखार्थप्रकाश, जैन तत्वाददर्श, तोहफतुल हिंद,
 पंचदशी, तत्वदर्शन-इत्यादि ओर उनसे इतरभी परस्पर वि-
 रुद्ध पक्षवालोंके ग्रंथोंमें परस्परके विरुद्ध मतोंका खंडन हे,
 “ जेसे कि मुसलमानी मतकी मनोरचित मान्यता ओर अ-
 यथार्थतादि दोषोंके दर्शन वासते पंडित लेखराज आर्य मु-
 साफर-आर्यसमाजीके बनाये हुये “ तत्कजीब बुराहीन अ-
 हमदिया ” “ खबते अहमदिया ” “ जिहाद, ” “ सबूतेत-
 नासुख (पुनर्जन्म सिद्धि) ” यह चार ग्रंथ ओर ख्रिस्ति
 मतके दोष दर्शन वास्ते उन्हीका बनाया हुवा “ क्रिश्चियन
 मतदर्पन ” तथा प्रसिद्ध ग्रंथ “ इसू चरित्र ” “ इसाई मत
 खंडन ” इत्यादि बस हैं. ” अतः उक्त ग्रंथोंकी आवश्यक-
 ता नहींभी हे; तथापि उनकी शैली-प्रकार ओर भाषा क-
 ठिन होनेसे हरकोई सामान्य मनुष्योंके उपयोगमें नहीं आ-
 सकते; उनमें कितनेक ग्रंथ तो, स्वपक्ष वा मतव्यको मुख्य
 मानके, तदार्थीन युक्तिका प्रवाह चलानेवाले हैं.-प्रथम सृष्टि
 नियमोंको मानके, स्वपक्ष सिद्धिपर नहीं आना चाहते. ओर
 उक्त ग्रंथोंमें सृष्टि-नैसर्गिक नियमोंको मुख्य रखके, जहां त-
 क बनसका वहांतक सरल भाषा पूर्वक एसी शैली रखी हे
 कि, उस भाषाके जानने वाले शोकीन-जिज्ञासु-विचारवान-
 बुद्धिमानको, एक ग्रंथकेही विचार पूर्वक अवलोकनसे, अने-
 क मतोंमें जो उनके मूल तत्वों विषे दोष होंगे-उन दोषोंमें
 से मुख्य मुख्य थोड़े बहुत साज्य दोष ओर स्वीकारनीय भू-
 षण सहज जाननेमें आसकें. इत्यादि कारण विशेषको लेके,
 यथामति ऐसा समझा हे कि, यदि उक्त ग्रंथ प्रसिद्धिमें

१ तत्कजीबादि ग्रंथ यद्यपि उरदूमें हैं, तथापि कुछ कठिन उरदू हे

जायगा ता, मतवाद स्वदोष निवारण करनेम तत्पर हों।
 इस नवीन सुधारे वा वर्त्तमान नवीन रोशनी [प्रकाश
 से अंजाये हुये वा अंजानेवाले सामान्य पुरुषों वास्ते उ
 त्युपयोगी होपड़ेंगे; नवीन परदेशी सुधारे वा परमतमें नह
 खुसके, प्राचीन प्रचलित दलदल-कीचडसे निकलेंगे, ओ
 नवीन मशालकी रोशनीमें नहीं चुंधाके, “प्राचीन निर्धू
शुद्ध-प्रकाशको” प्राप्त होंगे वा उसकी प्राप्ति अर्थ प्रयत्न ओर-ह
 दय चक्षु साफ करेंगे-एकभाव हानेका अधसर लेंगे. [४] यद्यपि
 न्याय पुराण, बौद्ध ओर वेदांत-इन चारोंके अंतर, सर्वमतोंक
 समावेश हे. अन्य मतोंका खंडन मंडन-दूषण भूषण, इनके अं
 तर्गत आजाता हे; अतएव अन्य ग्रंथोंके रचनेकी आवश्यक
 ता नहीं थी; तथापि-जैसे, “ वर्त्तमान प्रचलित युरोपियन
 फिलोसफीका पर्यवसान-अंत ओर आर्य मूल फिलोसो
 फीका आरंभ,” इतना उभयमें अंतर हे;-वैसे. वर्त्तमानके आ
 वा वृद्ध भी, बाल वृद्ध अंतर समान, इस विषयमें बालक
 मान हैं; अतएव उनके वास्ते भिन्न २ रचना, उचित स
 न्ना गया.

निदान पूर्वोक्त कारणोंको आगे रखके आपसे आ
 शा रखी जाती हे कि. जब तब जो आप पास कोई प्रकार
 से उक्त एक वा अनेक लिखित ग्रंथ आजावें-आपको मिलें
 सब प्रथम उसको अवलोकन करें, पुनः लोक हानीकार
 नहीं किंतु, लाभकारी हैं-एसा मानें वा ध्यानमें आजावे
 तथा अनुचित नहीं समझें ओर आपसे बन सके तो, श्रमकं
 स्वीकारके, प्रसिद्धिमें लावेंगे-छपवादेंगे-अन्यथा नहीं.
 तस्यपि जिन महाशयों के नामपत्र हे उन (उभय मंडल)
 वा धर्मही किन्तु सर्वको प्रत्युत्तर देने, दोष वा लेखकी

अथार्थता दरसाने, संपूर्ण वा कोई भाग त्याग ग्रहण करने न करने, वा उभय पक्षकारसे तटस्थ हुये मध्यस्थ समान अ-
नुकूल प्रतिकूल समति देने न देनेका कुदरती (स्वभावतः) अधिकार है; तोभी, उसको सर्व वा किसी अंशमें निर्भयता पूर्वक उपयोग लेनेकी (याद कराता हुवा) प्रार्थना करता हूं. क्यों ?
स्वपरोपकार, तत्त्वनिर्णयार्थ.

मेरा कर्तव्यथा कि वे ग्रंथ स्वयं प्रसिद्ध करूं—अन्य-
को श्रम न दूं; परंतु जिनमें लोकेपणा, वित्तेपणा. वा बांड
बंदाईकी वासना हो, किंवा निर्पक्ष, सत्यशोधक दृष्टि न रखते
हों, (वे मेरे अंग मित्र संबंधीभी क्यों नहीं) उनसे तो ऐसे
कार्योंमें आशा रखनी व्यर्थ है. तद्वत् साभिमानी धनाढ्य
ओर नवीन रोशनीके अंजाये [आच्छादित] मनुष्योंसे.
ओर मेरे जैसे साधन रहितकी जिज्ञासाका उच्छेद तो स्पष्ट
है. तदुपरांत अन्य कारण विशेषसे स्वकर्तव्य पूरा नहीं क-
र सका. ओर “ अवस्थांतर प्राप्त होनेवालेको अपनेसे जित-
ना बने उतना योग्य उपाय [उपकार] कर्तव्य है, ” इस
मान्य नियमको आगे रखे—वेसे दृष्टिवाले दीर्घदर्शी ओर इस
विषयके इच्छावाले (उभय कोटी) महाशयोपर छोड़ना पडा.
कदाचित् ग्रंथोंपर रुची न आवे, तोभी इस पत्र लिखनेका
मुख्य कारण यहभी है कि, इस पत्रमें किसी देश हितैषी महा-
त्माके हितोपदेशका सार है, सो लोकके समक्ष आवे,—उस-
पर ध्यान देंगे.

इन ग्रंथोंके रचनेका उद्देश ओर उद्देशकी उत्पत्ति .

‡ इन चार वर्ग ओर पांचवे अज्ञ वर्गको निकाल दें ती,
शेष बहुतही थोड़े आदमी रहेंगे.

क्या है ? यह बात ध्यानमें लेने जैसी है, अन्यथा ग्रंथकारका रहस्य नहीं जाना जाता, अतएव संक्षेपमें जितानेकी आज्ञा लेता हूँ:—

ग्रंथ रचनेके पूर्व प्रचलित नामा धर्म, मजहब, पंथ वा बाढ़ेका अनुयायी हुवा; सबमें पोल पाई; अनेक मतोंमें यथा बुद्धि प्रवेश किया; बुद्धिविलास ओर शब्दविहारके सिवाय कुछ हाथ न लगा; नास्तिकताका बलभी मनपर पूरी असर नहीं करताथा; निदान यथावत् अप्राप्तिसे विलक्षण रंगतमें रहताथा. विशेष काल शोधमें जाताथा. अंतमें किसी हितकारीकी सूचना होनेपर उत्तराखंड निवासी एक योगी पास गया; ओर उनकी योग्यताने दिलपर स्वाभाविक असर किया. उनकी कृपा कटाक्ष पाकै जिज्ञासा बताई. ओर नीति रीति पूर्वक प्रसंग प्राप्त होनेपर यथा मर्यादा उनसे प्रश्न किया:—“ ज्ञाता ज्ञेय-उभय परस्पर भिन्न होते हैं ” इस अडिग अटल नियमसे यह सिद्ध होता है कि, अपने को आप कोईभी नहीं जान सकता. जब यूँ है तो, जडमत से इतर अन्य- सर्व मत पक्ष, असंगत-कल्पित सिद्ध होजाते

÷ ‘जिसने जाना अपनेको उसने पहिछाना अपने रब्ब (ईश्वर) को,’ यह मत अस्तातालीस, -मुसलमीन ओर ईसाईयोंकाभी है. ‘अहंब्रह्मरूपसे अपना ज्ञान होना’ वेदांत मत. ‘अनुमन सिद्ध मन नाम साधन साथ संयुक्त हुये आत्माका ज्ञान गुणोत्पन्न हुके आत्मा अपने, आपको जानता है’ न्याय वैशेषिक मत. जीव अपने स्वरूपको जानके केवली होता है, तिर्यंकर सर्वज्ञ हैं, जैनपक्ष. ‘विज्ञानको क्षणिक विज्ञानका ज्ञान’ बौद्धमत. ‘आत्मा अपनेको प्रकृति, बुद्धिसे भिन्न अपनेको शुद्ध जानके स्थित होता है’ सांख्य योग. सर्वज्ञ वादि अनेक मत. इत्यादि.

हैं और जबकि अपनेसे भेद रहित अपना जो स्वरूप सोही नहीं जाना जाता तो, अपनेसे भेदवाले जो (ईश्वर, जीव, द्रव्य, गुण, कर्म, -इ.) पदार्थ वे यथावत् कैसे जाने जा सकते -विषय होसकते हैं ? नहीं. जो सूर्य समान स्वयं प्रकाश मानें तोभी, स्वप्रकाश हो, परंतु इतना माननेसेभी "ज्ञातासे ज्ञेय दृष्टासे दृश्य, प्रकाशक वा प्रकाशसे प्रकाश्य भिन्नही होता है, " इस प्रसंगका बाध नहीं होता अपना आप ज्ञाता, प्रकाशक, दृष्टा और आपही प्रकाश्य, ज्ञेय, तथा दृश्य हो, ऐसा नहीं होसकता, यही सिद्ध होगा. कदाचित् ऐसा मान लेंगे कि "अपनेको आप मत जानो, परंतु शब्द घटादिवत् अन्यको जान सकता-विषय करसकता है- इस रीतिसे एक जीव अन्य जीवोंके स्वरूपको विषय करके उसके सजातीय [वा सादृश्य] अपनेको मान लेता है-अपने अनुमानका विषय होता है " सो कल्पनाभी नहीं बनती; क्योंकि जो ज्ञाता, किसी साधन द्वारा जानता हो-विषय करता हो, तबतो उस साधनको विषय न कर सकनेसे उस साधनकोभी अनुमानका विषय मानना पड़ेगा. और पूर्ववत् सजातीय [वा सादृश्य] मानलेना होगा; परंतु ऐसा माननेसे श्रुतकारोंको दोष प्राप्त होता है, -ईश्वर जीव, मनादि साधनके विषय होंगे. साधनके अनुमान करनेकी साधक जो व्याप्ति कारण कार्यभाव, तादात्म्यत्व, अविनाभाव संबंध] उसकी सिद्धि न होसकेगी. जिस साधनको अनुमानका विषय माना है, उस अनुमानको विषय करने वास्ते अन्य साधन लपने पड़ेंगे; इस कल्पना प्रकारसे अनवस्था अन्योऽन्याय, चक्रिकादि दोष आवेंगे, और अव्यवस्था, प्राप्त होगी. तो "अपनेसे इतरको साधन विना स्वयं जानता-विषय क-

रता हो' ऐसा मानें तो, आप अपना भी विषय होना चाहिये, क्यों न हो ? परंतु ऐसा होना पूर्वोक्त नियमसे बाधित है; इस लिये स्वयमेव भी विषय कर्त्ता नहीं। तथाहि कोई प्रकारसे ऐसा मान भी लेवें कि साधन द्वारा वा विना साधन विषय करलेता है तो भी, परीक्षा करनेसे असिद्ध है। अर्थात् ज्ञातृत्व-अपरोक्षत्व की असिद्धि है। × जो किसी ईश्वर, तिर्यंकर, योगी, पेगंबर के विश्वाससे मानें तो भी, संशय रहित निश्चय नहीं होता; × क्योंकि पूर्वोक्त नियमसे सर्वज्ञत्वका अभाव है ×-जबकि वोह अपनेको ही नहीं जान सकता तो, सर्वज्ञताका आप ही बाध है। असर्वज्ञका ज्ञान, सर्वथा यथार्थ हो। ऐसा सिद्ध नहीं होता। इसलिये विश्वास पर भी आधार नहीं रहता। जो यह दोष न होता तो सर्वप्रसिद्ध सर्वज्ञोंके मत पंथोंमें अंतर-मतभेद नहीं होता।

इत्यादि प्रकारसे जीवादिके स्वरूपका ज्ञान नहीं होसकनेसे उसका संतोषक निर्णय नहीं होसकता। जब यूँ है तो, उसके मानेहुये ईश्वर जीवादिके स्वरूप और उसके निर्णयके आधारपर तद् कल्पित बंध मोक्ष तथा उसके मोक्ष वगैरे होनेके साधन मान्य नहीं होसकते-सिद्ध नहीं-होते। अतएव महात्मन् ? यदि ईश्वर जीव हैं, उनका जानना होसकता है, तो मेरी शंकाका समाधान होना चाहिये? इस शंका करनेका मुख्य हेतु यह है कि, 'मैं कोन' [मेरा स्वरूप क्या और केसा है]? और क्यों (मेरा उपयोग-कर्तव्य, प्राप्तव्य, ज्ञातव्य क्या है)? इन दोनों प्रश्नोंके समाधानमें तमाम पारमार्थिक [परलोक-मोक्ष] और बहुतसा व्यवहारिक विषयका निवेडा होजाता है। किंतु 'मैं कोन' ? इस एक प्रश्नहीके समाधान अर्थात्

× ग्रंथमें वांचोगे.

स्व स्वरूपके यथार्थ ज्ञान होनेपर " मैं क्यों " इसके समाधानका निवेदा तथा यह [ईश्वर-जगत्] क्यों ओर केसा ? ईम प्रश्नका समाधानभी होजाता है.

मेरी शंकाको सुनके वे कहने लगे कि, ओरभी कुछ ? मैंने कहा हां. निदान उन्होंने मेरा पंथ, श्रम ओर प्रेक्षाशय तथा शुद्ध जिज्ञासा पहिछानके पूर्वकीहुई^१ अनुबंध सहित कितनेके ग्रंथों [अद्वैतादर्श, न्यायनाटक, जडोजड, बुद्ध-बुद्धि] की मूल नोट^१ (यादी) सुनके विलक्षण हास्य किया;^२ शनैः शनैः उनके गांभीर्य ओर गौरवयुक्त स्वतंत्र,

१-शोधक-कालमें बनाता रहताथा. कितनेके ज्ञानवान कहाते हुये गृहस्थ, साधु, संन्यासी, फकीर, ब्राह्मण, विद्वानोंके सामने, शिष्य समान-जिज्ञासु भावसे-सुनाता रहा; परंतु मुझे यथार्थ संतोष हो, ऐसा उत्तर नहीं मिलताथा. कितनेके माहात्माओंने उत्तरमें उपरामता बताई. कितनोंकेने " तुमअभी योग्य नहीं हो, " ऐसा उत्तर दिया. कितनोंके महापुरुषोंने कुछ उचित-योग्य संमतिदी. कितनेके विश्वासीभक्त-आंख बंध करके कोटडी (गुफा) में बैठनेवाले-कितनेके स्वार्थ, प्रतिष्ठाआकार हुये कथा वांचनेवाले-कितनेके शुष्क बाचाल मिले, -उनके मुखमेंसे नास्तिक, भ्रांत पदके सिवाय उत्तर नहीं मिलताथा; सो नोट.

२-कहने लगे कि अधुरा घडाही छिलकता है, भरा हुवा नहीं. जो वहां-किनारे-पर नहीं पहुँचा, वही खंडन मंडन-बकबक करता है. जो वहां-अगम्य धामपर पहुँच गया, उससे खंडन मंडन तो कहां किंतु वहांका गुप्त भेद-रहस्यभी नहीं कहा जाता-गम्य है वा अगम्य है, ऐसाभी नहीं कह सकता. जो बकबक करता है वा विषयको न जानके किसीकी परीक्षामें उतरता है, उसको समझो कि यह कुछभी नहीं जानता-असल रहस्यपर नहीं पहुँचा.

यथाश, नाना प्रकारक थोड़ेही वाक्यों [उपदेश] ने तथ
 उस यथार्थ अनुभवी मूर्त्तिकी ओरा (प्रभा-भ्रव्यता-तूर-
 शक्ति-प्राण-तेज-संकल्प) ने मेरे ऊपर भारी असर किया;-
 उनके महत्त्व^३ वा कृपासे^४ जो कुछ मेरी आशाथी, सो मेरी
 जिज्ञासा ओर अधिकारानुसार पूर्ण हुई. उत्तर न मिलने-
 न होसकने जैसी पूर्वोक्त शंकाका अकथनीय समाधान,
 उत्तर मिलेविना, होगया-मेरे संशय-असंभावना विष-
 (जैसा कि तू है) ओर जो अधिकारीप्रति यथावत्-यथा अधिकार
 योग्य कहता है ओर अपनेको समझता है कि में कुछ नहीं जान-
 ता, उसने कुछ समझा है. यथा वैद्य अपनेको पूरा वैद्य नहीं मानता इ.

३-सहवास, परीक्षा पीछे ज्ञात हुवा कि, यह माहात्मा
 संस्कृत इंग्रेजी, फारसी, अरेबी, ओर बंगाली भाषामें कुशल,-प-
 दार्थ, अर्थ, रसायनादि ओर शास्त्र तथा अध्यात्म विद्यामें पारंगत,-
 ज्ञानमूर्त्ति, बुद्धिमान चतुर, प्रवीण, कर्वा, गंभीर, धीर, दयालु,
 दिव्य, निर्मल, संयमी, अरिहंत (राग द्वेषादिरहित, निमनिमोह,
 जितेंद्रिय), प्रत्येक शंकाका यथायोग्य-सयुक्त समाधान करने वा-
 ले, वैराग्यवान, निर्जन देशवासी, शांत, ब्रह्मविदोत्तम, पूज्य, महाश-
 यथे. (यह मेरी दृष्टिकी परीक्षा है, मुझे ऐसा भासतेथे.)

४-फकीरोंमें प्रसिद्ध है कि "उपदेशविना; गुरु अपनी
 दृष्टिमात्रसे वा शिष्योंको छातीसे लगाके, मूर्छित करके [अनुवृत्ति
 वा विश्वदृष्टि करके] कुछ दिखाते वा बताते ओर अपनी इ-
 च्छानुकुल उसका निश्चय वा दृढता करादेते हैं,-सो विश्वासमात्र
 है, ऐसा करनेसे शिष्य-विधेय-की हानीभी होजाती है.-यथा
 कोई दैवाना बनजाता है, कोई शून्य होजाता है (जिनको अज्ञ
 लोक ओलिया कहते हैं) इत्यादि कदाचित् वोह इष्ट-यथार्थ वि-
 पय-हो ओर तवज्जह-अनुवृत्ति-विनिमय-का असर निकृष्ट नहीं

रीत भावनाका अभाव हुवा पं मनुष्य ज्ञातव्य कत
 व्यका अवधिफल^५ मिला होय नहीं, ऐसा समझ बेठा^६.
 [ओर आगे चैलनेका पंथ सूझा]में आश्चर्यमय-बेवकूफ-हुवा. उन
 नोटोंको फेंकने लगा कि वे महात्मा हंसके मधुर-वाक्यों
 से समझाने लगे कि यह^७ (....) वोह^८ (....) भिन्न है, अतः
 निबडे तो, शिष्यकी हानी नहीं होती; तथापि इष्ट विषय विश्वा-
 सरूपसे ग्रहण रहता है-साक्षात् दृढता पूर्वक नहीं. ” ऐसा प्रकार
 इस कृपाका अर्थ नहीं समझ लेना चाहिये; किंतु उससे भिन्न प्र-
 कार-सर्वमान्य रीति है. ५-यह कथन वा मतव्य मुझ मोहितकी दृष्टिसे
 माना चाहिये. ६-विश्वासी, अज्ञ, मूर्खका उदाहरण है. ७-प्रचलित
 धर्म, कर्म, व्यवहार, संप्रदाय, -विषयरूप जगत जो कि मन वाणीके
 गोचर है-प्रकृतिमात्र. ८-प्रकृतिभिन्न अकथ, -अवाच्य, -त्रिगुटि तम,
 प्रकाश, भाव, अभाव, संबंध, भेद, संशय, यथार्थायथार्थ बुद्धि, मन,
 “ ज्ञातासे ज्ञेय भिन्न है ओर सर्व ज्ञान सापेक्षक परिच्छिन्न हैं ” ऐसा
 जो जानता है, प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय, प्रत्यक्ष, अनुमान, दुःख,
 सुख, ज्ञातृत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व, ज्ञान, शून्य, अपरोक्षत्वादि) जिसके
 प्रकाश्य-जिससे प्रकाशित हैं, -नेतिसेभी पर, -निरपेक्ष ज्ञान-चिन्-
 स्वरूप, -अगम्य, -ऐसा स्वप्रकाशस्वरूप. पर.

९-यद्यपि प्रस्तुत विषय सायन्स, फिलोसोफी वगैरे किसी
 विद्याका क्या, किंतु बुद्धि मन-वाणिकाभी विषय नहीं है; तथापि
 ब्रह्मविद्या-फिलोसोफी-के प्रतिकूलभी नहीं है. प्रत्युत ब्रह्मविद्याही
 उसके समीप पहुँचाने योग्य है ऐसा व्यवहारमात्र कह सकते हैं
 थियोसोफीस्ट किंवा अन्य कोई पक्षकार-जो ऐसा कहते हैं कि
 “ उस विषय (पारमार्थिक विषय-सूक्ष्म सृष्टिके विषय-अदृष्ट वि-
 षय-लॉगॉस-ब्रह्म वगैरे) को फिलोसोफीर-योगयुक्त परीक्षक डाहे
 मित्र-नहीं जानसकते, -फिलोसोफी वा तत्वविद्याकी यहां गम नहीं

श्रमको क्यों गुमाता-निष्फल करता है ! तुम्हारी शंका वा कथन, यथार्थ-वास्तविक तत्त्वज्ञोंके विपरीत वा मुख्य रहस्य के बाधक^{१०} किंवा खंडन मंडनकारोंसमान शब्दमात्र अरुचि कारक तो नहीं हैं; इत्यादि उपदेश सुनके इस विषयको विचारपर छौडके प्रत्युपकारमें साष्टांग प्रणाम सिवाय कुछ न पाके लज्जार्युक्त दंडवत् प्रणाम करके आज्ञा मांगी. उस समय परोपकारार्थ-[संस्कार विस्तारार्थ] मुझे कुछ उपदेश किया, उस गंभीर उपदेशका सारमात्र यह है:—

इत्यादि; ” यह बात सर्वाशमें मान्य नहीं होसकती. अन्यथा उसकी गम्यता वा अगम्यता तथा उसके स्वरूपकीही सिद्धि नहीं होसकती. ओर वस्तुतः तो यूँ है कि नित्यप्राप्त-उपयोगमें आने वाले शब्द-तम-संग-किरण-आकर्षण-रस-गंध-अभाव-ज्ञान-इत्यादि पदार्थोंकाभी यथावत् स्वरूप नहीं कह सकते, तब उसके संबंधमें तो क्या कहा जासकता है; ऐसा लक्ष्यालक्ष्य है.

१०-वेदोपनिषद्, गीतासार, योगादि वा योग्य ग्रंथ ओर अनुभवी योगी त्रिद्वान महात्माओंके सिद्धांत-विशेषतः हमारी दृष्टिसे सर्व मनुष्योंको मान्ने योग्य सुबोधक उपनिषद्गत उस गुह्य अंतिम रहस्यके (कि “ जो वाद विवाद-कथन श्रवण-लिखने पढ़ने-में नहीं आता ओर न लौकिक धर्म व्यवहारका विरोधी है ओर न उनका विषय है; किंतु अधिकारी पुरुषोंको महात्माओंकी रीतिविधिसे योग्य गुरुद्वारा हृदयमें मिलता है.-किंवा विवेक-वैराग्य-योगयुक्त अधिकारी पुरुषही स्वयं पासकता है, एसी परंपरासे प्राप्त होने योग्य है.-जाति, मत, वर्णाश्रमादि भेद पर उसका अधिकार निर्णित-नियत नहीं है ”-तिस उक्त सिद्धांत-रहस्यके) भी विरुद्ध नहीं है.

(१) नैसर्गिक अनादि अनंत नियमानुसार तैमात्र कार्य होनेका प्रवाह है, उसको कोईभी नहीं बदल सकता। यथा उन्नति अनवनतिका प्रवाहचक्र-निर्बलको बलवान दावता वा मारता है-पुरुषार्थसे उन्नति होती है। रजकण, हीरा ओर हीरा, कोयला बनता है-आर्यावर्त उच्च हुवा अब नीचेको जा रहा है। इ. अतः धैर्य-संतोष पूर्वक शारीरिक-आत्मिक और सामाजिक उन्नति करना मनुष्यका कर्तव्य है।

(२) प्रचलित धर्म संस्कार मात्र हैं;* मनुष्य मात्रका जो एक धर्म है सो तिरोभाव जैसा होगया है। उसके सामान्य लक्षण यह हैं:- १ मनुष्यमात्र और कुदरतके प्रतिकूल न हो किंतु उभयानुकूल हो। २ जिसके बिना जीवन न हो। ३ जिसका परिणाम तन मनका दुःख न हो किंतु सुख हो। ४ जो शब्दप्रमाणके बिनाभी स्वयं सिद्ध होसकता हो। ५ मनुष्य जिसे धारण करसके, ऐसे धर्मका प्रचार करो। क्योंकि प्रचलित धर्मोंका 'नानात्व' ही उनकी अयथार्थता सिद्ध करता है।

(३) उक्त धर्म और धर्मभावनाका अमेरीका यूरोपादि देशोंमेंभी प्रचार हो तो, धर्मद्वेष नाश होके एक धर्म

* इसु बाइबल न माननेसे ख्रिस्तपना, कुरान नबीको न माननेसे मुसलमानपना, पुराण न माननेसे-चोटी न रखनेसे हिंदुपना नहीं रहता !

१ धृति, क्षमा, दम, अस्तेय, शौच, इंद्रियनिग्रह, धीवृद्धि, विद्यावृद्धि, सत्य, अक्रोध वगैरे सर्वमान्य।

होसकता है, जोकि सर्वकी सुखका हेतु है। इस भारी काम पूरा करनेके लिये यदि कोई है तो आर्यधर्मकी “फीलो-सोफी” है, जोकि धर्मको सायन्स-व्यवहार-कुदरत-युक्ति और प्रकृति के अनुकूलभी प्रतिपादन करती है। विश्वास मात्रको आधार नहीं बताती।

इसलिये आर्यावर्तके सर्व धर्मवालोंको योग्य है कि धर्म-मंडल प्रति चार चार पुरुष छांटके एक धर्म-सभा बनावें; और एकसंमत कुछ नियत करके व्यापक उच्च सुगम नियम घटें; उन नियमोंमें ऐसा उद्देश और गौरव होना चाहिये के जिनके चलनेपर ‘एकधर्म’ हो, शरीर-वीर्य-बुद्धि और संपत्ती हानी न हो, द्वेषका अभाव हो, परमार्थ प्राप्तिके साधन हों और नीति-सदाचारको सहजमें प्रवर्त्तासकें।

परंतु यह काम जब होसकता है के-उस धर्मसभाके ऐसे प्रतिनिधि हों:-विद्वान, बुद्धिमान, देशहितैषी, नाना धर्म पंथोंके ज्ञाता, दुराग्रह रहित, निस्पृहि, व्यवहार-नीति-राज्य-गृह और व्यापारादि कार्योंमें कुशल, सदाचारी, प्रतिष्ठित, निरभिमानी, परोपकारी, वृद्ध, स्वपर दुःख सुख समान जाननेवाले.,

[प्र.] ऐसे पुरुष मिलना कठिन है (उ.) ऐसे पुरुष पैदा-उत्पन्न न करें वहां तक, दुःखसागरमें गोते खाना कबूल करना पड़ेगा, किंवा नाना धर्म और तज्जन्य द्वेषका प्रबल शत्रु-फीलोसोफीका आरंभ है, उसका अंत पूर्ण प्रवृत्ति वा निवृत्ति परिणाम लाता है; अतः उसका प्रचार होना चाहिये।

(४) कुदरती वेद-सृष्टिनियमानुकूल वर्त्तन-लाभिष्ठ और प्रतिकूल वर्त्तन अनिष्ट है; इसलिये केवल शब्दप्रमाण मात्रके पथ मत बनो; क्योंकि परीक्षा और अनुभवही उ-

पयोगी होता है. परंतु उसको सर्वथा सागनाभी नहीं चाहिये; क्योंकि सुगमतासे परीक्षा और अनुभव तथा व्यवहार होसके, ऐसा साधन है.

(५) इन लक्षणवाला "ईश्वरीपुस्तक" नहीं होसकता:- जिसका लेख कुदरती नियमके विरुद्ध हो १. अपनेसे पूर्ववाले प्रचलित ज्ञानका बोधक हो २. जिसके प्रथम कौई पुस्तक वा धर्म हो ३. जिसका लेख बदलाता वा बदलाने योग्य हो ४. जिसका अर्थ न होसकता हो ५. जिसमें किसीका इतिहास वा किसीकी साक्षी हो ६.

तद्वत् ऐसे वक्ताको ईश्वर वा ईश्वरअवतार वा ईश्वरका दूत वा ईश्वरका पुत्र नहीं मानना चाहिये. अन्यथा हानी है.

(६) असत्य त्याग और सत्य ग्रहण करनेमें आग्रह रखना चाहिये. लोक विषे असत्य वास्ते विशेष शिक्षा नियत हो तो, शायद उत्तम परिणाम निकले.

(७) आत्मोन्नति करना मनुष्यका पहिला फर्ज है और वोह अयोग्य लोकेषणा-कुशास्त्रवासनाके त्यागपूर्वक सृष्टिनियमानुकूल वर्तन-ब्रह्मचर्यपालन-नीति-सदाचार-और सद्विचार तथा योगरीति सेवनसे होसकती है.

(८) लक्ष्य [व्यवहार] और लक्ष्यालक्ष्य [परमार्थ]का भिन्न मार्ग है. इसको उसमें जो जोड़ता है वोह उस विषयमें अपूर्ण है; अतः परमार्थविद्याका तो 'अधिकारी'कोही एकांतमें उपदेश करना घटित है-अन्यथा नहीं.

(९) विशेषतः जीव, ज्ञात अज्ञात संस्कार और कुदरतसे बद्ध है तथा अपूर्ण है; अतः कुदरतकी दृष्टिसे किसीको अच्छा वा बुरा नहीं कहाजासकता; इसलिये किसीको तिरस्कार वा द्वेषका निशाना बनाना अनुचित है.

मनुष्यबुद्धि और उसकी अनुकूलता प्रतिकूलताकी अपेक्षासे उत्तम, निकृष्टकी मान्यता है—यथा गोभक्षक मुसलमान ख्रिस्ति, हिंदु कोमको अप्रिय और मुसलमान ईसाइओंको प्रिय है; कुरान नबीपर वा बाइबल इसुपर विश्वास न रखनेवाले हिंदु, मुसलमान वा ईसाइओंको अप्रिय हैं. इ. अतः सर्व सुखार्थ कोई व्यापक मर्यादा होना चाहिये.

(१०) अपने धर्म-पंथ-चलातेवालोंने-शरीररक्षा, संप, स्वत्व, स्वाभिमान, संमति, आग्रह, दृढता, पॉलीसी, दुःख और उद्देशका-सेवन किया, जो चलाना था 'केसे स्वयं हैं' ऐसा लोकको निश्चय करादिया, साम-दाम-भेद दंडको काममें लिया, "अलदबदबएरबबतुन" पर ध्यान पहुँचाया; इस वास्ते छोटी कोम बड़ी, और बड़ी छोटी कोम होगइ. [आर्य और पारसी कोमका इतिहास देखो.]

(११) शरीर और प्रकृतिका बंधारण-मबंध-उपयोग उनके अंगोंके संप हुये विना नहीं होता, तो मनुष्यमंडलको संप किये विना केसे सुख होसकता है? नहीं. यथा हिंदु कोमको परस्परके द्वेषसे कितना भारी दुःख है.

(१२) 'कोइ पक्ष धारण किये विना काम नहीं बनता,' ऐसा मानें तो, यह धर्म-पक्ष उत्तम मालूम होताहै:— "जीव, ईश्वर, प्रकृति-तीनों अनादि अनंत हैं; जीव कर्म करनेमें स्वतंत्र और फल भोगनेमें परतंत्र हैं; न्यायी, अक्रिय, निरीह ईश्वरकी सत्तासे जीवके कर्मानुसार फल भोगनेकी सामग्री [सृष्टि] बनती है-बिगडती है, और जीवको योन्यंतरमें फल भोगना पडता है, ऐसा अनादि अनंत प्रवाह है." इस प्रकारका मंतव्य, शंका और धर्मद्वेषको छोडके कोइ योग्य प्रकारसे प्रचारपाके दृढ होजाय, तो नीति-

सदाचार-व्यवहारकी उन्नति हो; बलके उभय लोकके सुख मिलनेकी संभावना है, देशका श्रेयकारी पक्ष है. इस विषयके आंतरीय रहस्यको व्यवहारनिपुण, राज्यविद्याकुशल-ब्रह्म वित्त जानसकते हैं. परंतु इस पक्षमें 'धर्मभावना' उत्पन्न करनेकी अपेक्षा है, तब सख वस्तुको प्राप्त होसकते हैं.

(१३) कसरत, ब्रह्मचर्य, विद्या, उद्यम-हुनर-व्यापारादि ओर परोपकारका खूब प्रचार होना चाहिये; इसमें तन-धन-संप-बुद्धिबलकी अपेक्षा है.

(१४) भोजनव्यवहार ओर वर्णाश्रमकी मर्यादा यदि गुणकर्मपर होजाय [वीर्यमात्रपर न रहे] तो शीघ्र उन्नति होसकेगी; क्योंकि पूर्व संस्कार-रजवीर्य-मातापिता के मानसिक विचार-सूक्ष्मसृष्टिकी अदृष्ट असर-दूसरोंका संग [संबंध] ओर शिक्षक-यह षड्शास्त्र, मनुष्यकी उन्नति अवनतिके हेतु हैं.

(१५) यथार्थ भावनापूर्वक जो दुःखनिवारक सामग्रीका सभा करके विचार किया जाय तो यथेच्छा परिणाम प्राप्त कर सकते हैं, एकसे यह काम नहीं होता. १ पदार्थ -केमिस्ट्री-डाक्टरी-कला-यंत्र-व्यापार-गृह-राज्य-संप-विद्या, ओर सदाचार-नीति-धर्मभावना-शौर्य-स्वत्व-स्वधर्माभिमान. ओर स्वदेशाभिमान यथाशक्ति स्त्रि ओर संता नोंको अवश्य सिखाना चाहिये. संक्षेपमें जो कुछ करना चाहते हो सो कन्याओं [स्त्रियों] को सिखा देना चाहिये. २ कानूनकी नावाकिफी उपयोगी नहीं मानी जाती है, इसलिये अत्युपयोगी राज्यनीति [कानून] भी उनको सिखाना जरूरी है. ३ परभाषामें जितनी विद्या-हुनर-कला-हैं, वे. स्वदेशभाषामें करके विद्यार्थियोंको सिखाये जावें तो बहुत जल

दी सीख सकते हैं. ४ परभाषाभी सीखना और सिखाना
 चाहिये; परंतु “ जिसकी भाषा उसका धर्म ” यह नियम
 यदि रखके योग्य प्रकारसे उपयोग लेना चाहिये. तद्वत्
 जब विद्या-कला-सीखनेकेलिये परखंडोंमें जावें तब भी यह
 नियम ध्यानसे बाहिर न जाना चाहिये. ५ जिनके बिना
 जीवन न होसके वेसे पदार्थों [अनाज वगैरे] पर कर न
 होना और विशेषतः अनुपयोगी-मोज शोकवाले-हानीकार
 क [शराब-कुव्यय-वगैरे] पर कर विशेष होना, प्रजाको
 लाभदायक है. ६ बुद्धिको जब तब क्षीण करनेवाले और
 प्रफुल्लित न होने देनेवाले कारणोंके अभाव करनेमें योग्य
 उपाय होने चाहिये. ७ राजा प्रजाके प्रतिकूल कभीभी
 नहीं वर्तना चाहिये, किंतु उभयको जो लाभप्रद उपाय हों
 वे सोचके प्रसिद्ध करने चाहिये. ८ एक दूसरेके लाभके
 विरुद्ध वर्तन अघटित है. ९ अपना ओर परका दुःखसुख
 समान समझके व्यवहार करना उत्तम है. १० वर्तमानमें विशेष
 संतान पैदा करना दुःखका हेतु है. ११ जब तब सेनामें
 अमुक वर्षतक नोकरी न करे, किंवा स्त्री संतानके पालने
 योग्य हुनर-धंधा वा विद्या संपादन न करे, वहांतक पुरुष
 का विवाह न हो; किंतु स्वयं कमाके विवाह करना उत्तम
 प्रकार है. बनसके तो यह बात कानूनमें पास कराना चाहिये.
 १२ वीर्यका सृष्टिनियमविरुद्ध वा कोई प्रकारसेभी व्यर्थ
 व्यय न हो, ऐसे उपायोंपर ध्यान देना उचित है. १३ यदि
 आर्य राजा और राज्य (प्रजा) की मिलकीयतका प्रसिद्ध
 प्रकारसे विभाग रहे तो, प्रजाका धन अन्यथा (व्यर्थ-मोज
 शोकमें) बरबाद न होसके, राज्य करजदार न हो, और
 प्रजाको आपत्कालमेंभी दुःख न हो.

(१६) एक कोळी तकके छोकरी छोकरोकोभी दिनको वा रातको विद्या पढाना चाहिये. बालक-को उनके कुदरती तंतु ओर शौककी परीक्षा करके तदनुसार हुनर-विद्यु वगैरे सिखाना उचित है. अन्यथा शिक्षण निरूपयोगी जैसा है. ओरभी एसी प्राइवेट स्कूलें खोली जायं वा नियत समयपर एसा शिक्षण हो के, जिससे ८ वर्षसे लेके २५ वर्षकी उमर तकके दरमियान, मगज स्वतंत्र बने-स्वयं विचार निकालने ओर वर्तनेकेलिये शक्तिमान हो. तद्वत् धर्म, एकता, शिक्षक पाठशाला ओर शक्ति-उत्साह-उद्यमवर्धक-आरोग्यता रक्षक कसरत शालाओंका विस्तार करना उचित है.

उपदेशक स्कूल खोलके उपदेशक तैयार किये जाके उपदेशार्थ देश देशांतरमें भेजे जायं तो उत्तम फल होसकता है.

(शंका) द्रव्यके बिना कोईभी काम नहीं होता, अतः भूखे देशकेलिये तुम्हारा उपदेश व्यर्थ है. [स.] द्रव्य एकत्र करनेके, देशप्रति भिन्न भिन्न उपाय हैं.—यथा आर्यावर्तमें आर्य कोममें कुव्यय-निष्फल व्यय बहुत है*, सभा करके उसको बंद करे ओर कुरुदियोंको* निकाछ दें तो, किसीको दुःख न होवे एसी प्रकारसे, बहुत कुछ द्रव्य एकत्र होसकता है. परंतु जहां द्रव्य बिना जो कार्य होसकते हैं [बाललग्न बंद करना, जरूरत कम कर देना इ.] वेभी नहीं करते, उस देशकी दुर्गति क्यों न हो ?

(१७) नीति-सदाचारके हेतु 'धर्म'को प्रजा, ओर 'विद्या'को राजा चलाना चाहता है, इन दोनों [धर्मादि]को दंडकी अपेक्षा है.

* प्रसिद्ध ग्रंथ 'व्यवहारदर्शन' ओर 'भिक्षुकीनबंध' देखो.

(१८) अपनी कोमकीही उन्नति वास्ते कोशिश करना-सिर तक देना, यह किसी एकदेशी वा द्वेषीका मत है, परंतु ऐसा होनेसेभी सत्पुरुषोंको संतोष नहीं होता; क्योंकि वे सत्यके घातको सहन नहीं कर सकते; इस लिये जो सद्धर्म है और जो रीति नीति सर्व मनुष्योंको देशकालप्रति सुखप्रद हैं-वे, वा जिस कोममें वेसे विशेष हों उस कोमकी उन्नति करनेमें सबको कोशिश करना चाहिये. यथा प्राचीन आर्य कोमके धर्म-नीति-रीति*. यदि उसमें वर्तमानदृष्टिसे कोई हानीकारक रीति हो तो उसको त्याग करनेमें और अन्य कोमोंमें कोई उत्तम प्रकार होतो उसके ग्रहण करनेमें आग्रह रखना उचित है; इस-

* परिशिष्ट पृष्ठ ३४९ में शंका समाधान और इंग्रेजी नोट देखो. तथा—

* Soil of Ancient India, cradle of humanity, hail ! hail, venerable and efficient nurse whom centuries of brutal invasions have not yet buried under the dust of oblivion. Hail ! father-land of faith, of love, of poetry and of science ! May we hail a revival of thy Past in our Western future !

M. Louis Jagolliot,

(अर्थ) वृद्ध भरतखंडभूमि ! पुरुषत्वका पालणा ! तुझे वंदन [नमस्कार] है. सैंकड़ों वर्षके निर्दय उपद्रवभी जिसको विस्मरणकी धूलमें नहीं गाड़ सके हैं, वेसी पूज्य और समर्थ माता ! प्रणाम ! श्रद्धा वा सत्यकी, प्रेमकी, कविताकी, और शास्त्रकी पितृभूमि, तुझको नमता हूं, तेरे भूत कालकी खूबी, हमारे पाश्चिम (युरोप) के भविष्यमें सजीवन हो, ऐसा मांगते हैं !!

लिये आर्य वगैरे कोमोंको तन-धन-मनसे इस उत्तम पक्ष मनाने ओर चलानेमें उद्यत होना चाहिये.

(१९) जब सुखाभास मात्रसे दुःख उठाना पड़ता है तब ठगी—मंत्र-जंत्र-जफर—कीमिया-स्मल-केरल-ज्योतिष-फलादेश-प्रारब्धमात्रका आधार-छल-असत्य-कर्पट-मिथ्या ग्रंथोंकी प्रवृत्ति-इंद्रजाल-भूत-पीर-पेगंबर-अवतार-जडसेवन-भीख मांगना-अनुचित राग रंग-खेल तमाशे-नशे-दुर्व्यसन-कुव्यय-कुरुडी-कुश्रद्धा-स्वार्थदृष्टि-अविद्या-असंभूति सेवन—इत्यादि असदाचारादि करना पड़ता है [जिसके वर्तमानमें है.] इस प्रकार जब अत्यंत भूख मरने लगते हैं तब उन्नतिके जकड़ आते हैं क्योंकि फूल गिरलता है नाश होने वास्ते, ओर दुःख हुये बिना संप उन्नति के खयाल पैदा होना कठिन है, जरूरत आप सिखा लेती है.

(२०) जो किसीको जीवतेही गम्भ्यागम्यरूप “यथार्थ सख” पर पहुँचने, वा राग, द्वेष, हर्ष शोक, रहित हुये ‘निष्काम उत्तम प्रवृत्ति ओर परोपकार’ [अपने अंग-मनुष्यमात्र का श्रेय] करनेकी इच्छा हो तो, वीर्य-बुद्धि-पदार्थविद्या-सदाचार-निष्कामता [कर्मफल त्याग] संपादन करके, विवेक का खड्ग ओर वैराग्य [अन्य इषणाका त्याग] का बकर धारण कर, मन निरोधका अभ्यासी हुवा, निवृत्तिपूर्वक सद्गुरु [विद्वान-बुद्धिमान-सदाचारी-जितेंद्रिय-निस्पृहि-सखक्ता-वैराग्यवान-विवेकी-दयालु-परोपकारी-शिष्यकी इच्छा पूर्ण करनेयोग्य-ओर यथार्थ अनुभवी] को, कितनेक काल श्रद्धायुक्त सेवन करना चाहिये. तब पूर्णकाम हुवा सर्वको अपना अंग समझेगा, परकी उन्नतिही अपनी उन्नति है, ऐसा ध्यानमें आजायगा, ओर उत्तम प्रवृत्तिके खड्गद्वारा

परदुःखमंजनमें प्रवृत्त होगा।

(२१) किसी व्यक्तिको नाम लेके दोष कथन-खंडन-निंदन करना उच्च मार्ग नहीं है-किसीके मन-लागणीको दुःखाना-मूखाई, पाप है। जिस सामग्रीमें दोष जाय उसका प्रतिपादन, और जिससे दोषोंकी वृद्धि हो उसका खंडन-निषेध करना नादुरस्त नहीं। जिसके त्याग ग्रहण करनेमें श्रोता स्वतंत्र हो उस विषयके [यथा बाललग्न-ब्रह्मचर्य-सत्य] दूषण भूषण स्पष्ट कहना ठीक है, सर्वमान्यका मंडन और सर्वअमान्यका खंडन करनेमें हानी नहीं है। जहां कहीं होमियोपेथिकी तरह रोग बढ़ाके शांति करनेकी आवश्यकता हो^१ वहां वैसे करें; परंतु संशयता-नीति-हित-मैत्र-और सत्य का त्याग नहीं करना चाहिये। इत्यादि प्रकारसे यथा देय काल योग्य प्रकारसे उपदेश होना चाहिये।

(२२) वस्तीकी वृद्धि होनेसे आर्यक्रोमकोभी देव बदलाना और परसंसर्ग होनेसे धर्म बदलना पड़ेगा, इसलिये आर्यधर्मफीलोसोफी सिखाना चाहिये, वा तो स्वत्व ओ स्वदेशाभिमान पैदा कराना योग्य है। इस प्रकार अन्य देशवासियोंको ध्यान देना चाहिये। इस प्रसंगपर यह बात याद रखने जैसी है के, धर्म-पंथ [मजहब-रीलीज्यन] और मतके लक्षणमें अंतर है। परंतु व्यवहार-नीति-धर्म समीप हैं।

(२३) सुवर्ण-चांदि वा प्रबंधमात्रकी अपेक्षा नर और प्रजा यथेच्छा जिदगी भोगे, ऐसा मार्ग कौनसा है सर्वमें सद्धर्मकी भावना पैदा होजाना। वा परस्परके दुःख सुख समानताकी समझण हुये तदनुसार वर्तन-किसीके तन-

१ यथा अद्वैतादर्श ग्रंथका पूर्वपक्षी भाग होमियोपेथिक आरंभ जैसा प्रयोग है। उत्तरपक्ष फलवत्।

न-धनका न दुःखानका रूढ़ा डालना-असत्य रहित सत्य
वर्क संप होना-इ.

जो एसा होजावे तो एक पंक्त [पालनपत्र-व्यवहारपत्र-
यार्ड] द्वारा सर्व व्यवहार उत्तम प्रकारसे चल सकती है.
रंतु वर्तमानविषे यह बात किसी देशकोभी नसीब नहीं है,
इतः ऐसे असंभव वा दुष्प्राप्त मनके लहड्डुको शून्यसे आ-
त्त करते हैं.

(२४) जिसका उपादान बिगड़ा [रजवीर्य निर्वल-माता
[ता विद्याहीन] हो, जो द्रव्यहीन-विषयी-रोगी-आलसी-कायर
मेर भूखा हो वोह धर्मभावना, धर्माभिमान, स्वतः वा मानका
तत्त्व होसकता है? धर्मात्मा तत्त्ववेत्ता बन सकता है? निष्काम
तत्त्वविद्याका अधिकारी होसकता है? कभी नहीं. यथा वर्त-
मानमें आर्यावर्त देश है! ऐसेको तो अभी शरीर-वीर्य-बुद्धि
विद्या-हुनर-धन और संप बलकी प्राप्तिके लिये कोशिश कर-
ना चाहिये.-ब्रह्मचर्य और गृहाश्रम सुधारनाही योग्य है. अन्य-
था अपने पूर्वजोंके उत्तम मार्ग और उन्नतिको नहीं पासकता.

(२५) कर्तमानकाल बीज रोपने-संस्कार डालनेका है,
तो पचास वर्षमें झाड़ होके फल फूल लगेंगे, उसको संतान
शके तृप्त होगी-सुख पावेगी; ऐसी लंबी-गंभीर दृष्टि रखी
जाय तो कुछ कर सकते हो और करोगे तो कुछ हो सकेगा.
पर्यंत बकवाद करके कालक्षेप करना मिथ्यालाप है. आप ला-
कत हुयेविना परके सुख और फर्जको दोषरूप वा द्वेषदृष्टिसे
खना एक प्रकारकी भूल वा हलकाई है.

(२६) जिस बातकी इच्छा हो उसकी प्राप्तिके लायक
रूप अपनेको बनाना चाहिये, तब मिलसकेगी. अन्यथा तृष्णा
रचना व्यर्थ है

(२७) अत्यंत अज्ञ और तज्ञ उपदेशके योग्य नहीं; विचूले वर्गके लिये यथादेशकाल स्थिति-अधिकार उपदेश कर्तव्य है। [यथा कहीं एक विषयका मंडन, कहीं उससे उपेक्षा या खंडन करना पड़ता है] अन्यथा उत्तम फल नहीं आता। बुद्धिमानको स्वयं विचारणीय है।

(२८) उत्तम पायेवाला उत्तम मकान पुराना होने से छिद्रवाला होगया हो तो, उसकी मरमत करना चाहिये, पूर्ण सामग्री नहीं मिले वहां तक उसको नही ढाना चाहिये; नहीं तो हानी-दुःख होना संभव है।-इसके उदाहरणमें प्राचीन और नवीन आर्यधर्म-व्यवहार-नीति वगैरेको समक्षमें रखते हैं।

(२९) अनुचित-असंभव भावना-श्रद्धा-विश्वास उड़ानेसे अत्युपयोगी उचितकाभी अभाव होजाता है, और उचितकी अति अनुचितपर लाती है, अतः 'योग्य-संभव भावनादि' पैदा करनेके लिये विचार पूर्वक सयुक्त उपाय लेना चाहिये; क्यों कि अज्ञोंको अन्य आश्रय नहीं मिलता।

(३०) अनुद्यमी-अनुपदेशक जंगलमें रहने चाहिये; तो भूख उनको उद्यमी करे भीख मंगोंको उपदेशक करना इस कालमें पाप है। भीख मांगे बिना निष्काम उपदेश हो तो उत्तम फल होसकता है। अति फीलोसोफर उपदेशक बने योग्य नहीं रहता।

(३१) देशहित-देशोन्नति क्या ? इस विषे अनेक भक्ष हैं। हमारी दृष्टिमें सर्वको उनकी योग्यता अनुसार " ह-ककी समानता " देशश्रेयका लक्षण है। इसका विस्तार*

* महात्माने बहुत प्रकारसे समझायाथा, परंतु कितनेक कारणसे नहीं लिखसका।

जैसे लिखके इतना हाँ जनाना बस है के, यथाशक्ति-यथाक्रमे इस दरजेपर पहुँचना योग्य है। यथा आर्यप्रजाको अभी बड़ी बड़ी बातें-मनोरथ छोड़के केवल इतनी बातोंपर ही ध्यान देना बंम है:—स्त्रिशिक्षा, ब्रह्मचर्य, कसरत, सत्, उत्तम शिक्षण, विद्या, हुनर, कुरुदीअभाव, भिक्षावृत्ति निषेध, हिम्मत, उद्यम.—एसा होनेसे संप वगैरे उपयोगी-सुखकारक विषय सीखजावेंगे। अयोग्य छंदारता-अनुचित शर्म और कुदयाका त्याग करना चाहिये।

(३२) संसार सुधारा-देशहित-श्रेयकोलिये उपदेश बहुत करने लग गये हैं; परंतु कैसे करना, ऐसा अभ्यास वा प्रचार कोई नहीं करता। श्रोताजन जानते और समझते हैं तोभी कुछ नहीं करते। जो किसीकी सहायता विना स्वयं करसकें सो बातभी नहीं करते हैं—यथा निषिद्ध भिक्षादान न देना, बाललग्न न करना, २० वर्षके पहिले पुत्रको न विवाहने देना, जडपूजाका नकामा खर्च न करना, अनुचित मोज शोकमें काल द्रव्य न गुमाना, इत्यादि। ऐसे कार्यर देशभक्त नहीं होसकते।

इसलिये अशक्त-आर्यावर्त्तवासियोंको चाहिये कि वर्त्तमानमें जितनी ओर जितने प्रकारकी सभा हैं, उनमेंसे योग्य प्रतिनिधि चूटके एक सभा बनावें इस सभामें हरेक जाति-धर्म-व्यापार वगैरे सभावाले प्रतिनिधि होसकेंगे। इस नूतन सभाका अन्य कुछ काम न होना चाहिये; केवल सर्वमान्य विचार करके आर्यावर्त्तमें प्रकट करें। और उनके चलानेका प्रकारभी प्रदर्शित करें। यथा स्त्रियोंका शिक्षण और उसका प्रकार, स्त्रियोंका साधु और मंदिरोंमें न जाना, कितनेक मिलके स्कूलके विद्यार्थियोंको एक घंटे

तक व्यवहारनीतिका शिक्षण दिया करें, उनको स्वतंत्र विचार करनेकी शैली पर लावें, फिलोसोफीके कूल सिखावें, प्राइवेट स्कूल और कसरतशाला खोलना. इत्यादि प्रकारके विचार और प्रचारसे भविष्यमें अच्छा लाभ होगा.

(३३) ऐसा मत समझो के—कोई देवता, दूत, योगी, पेंगवर, ईश्वरका लडका वा अवतार आके तुम्हारे दुःख काट देगा, वा मंत्र जंत्रसे कुछ होजायगा, अगर ईश्वर अपराध क्षमा करके सुख देगा. किंतु जो प्रजा, पुरुषार्थ करके क्रमशः उत्तम संस्कारी होजाती है तो, कोई एक चमत्कारी-शूरवीर-विद्वान्-बुद्धिमान् सहायभूत होपडता है, ऐसा ज्ञातव्य है.

(३४) हरेक विषयको श्वेत और श्याम दो बाजु होती हैं. यथा नाना कोमका एक देशमें अके आबाद होना अनिष्ट वा इष्टभी परिणाम निकालताहै, वा सत्ता हुये द्रव्य मिलनेपर मोज शौक ओर आलस्य, पराधीनता-उभय परिणाम निकलतेहैं, अतः देश, काल, वस्तु, स्थिति विचारके त्याग ग्रहण कर्तव्य है.

(३५) राज्यकी रक्षाके विना उन्नति होना कष्टसाध्य-कालसाध्य है, अतः प्रजाको चाहिये के राजाके कानून [राज्यनीति-आज्ञा] के प्रतिकूल नहो किंतु अनुकूल रहना चाहिये. यथा आर्यावर्त्तवासी अपने सत्ताधारी केसरेहिंदकी सेवा-ताबेदारी वफादारीके साथ करते हैं, तबही उसकी छायामें सुख शांतिसे रहते हैं, अपने दोष ओर अपूर्णता जानने लगे हैं. अपने पूर्वजोंके गुप्त धनका खजाना ओर अपनी उन्नति करनेका अवसर पायाहै.

३२, ३३ जब तक उत्तम उपदेशक पैदा न होसके वहांतक जाति-मेल-व्योहार-मंडली वगैरे प्रसंगपर व्याख्यान देना. उक्त उपयोगी विषयोंके छोटे छोटे ग्रंथबनाके ग्राम २ और घर २ में मुफ्त देना किंवा

पूर्वोक्त सूचना [उपदेश-हितदेशक वाक्य] सर्व मनुष्यों वास्ते जानना (समझ लेना) योग्य है.—जहां जेम्हा जिस वास्ते जितना उचित हो, वहां वैसा उस वास्ते उतना लेना-बताना-लगालेना चाहिये. मनुष्यमात्र अपनी मरजीके स्वतंत्र मालिक हैं, अतः वे मानें वा न मानें, स्वीकारें वा न स्वीकारें, परंतु आप जानके अन्योको सुझाना-समझाना तो चाहिये. इति.

इतना कहके चुपहोगये-यहांतक कि, मैंने अन्य कुछ प्रश्न किया तो उसकाभी उत्तर नहीं दिया. पश्चात् में उनका आज्ञाकारी शिष्य उनसे आज्ञा लेकर चलदिया.

पूर्वोक्त 'नोट' संबंधी विचारमें उक्त निश्चय और हितोपदेशने विलक्षण रंगत दरसाई-इस दरजेपर विचार को लेआइः—

“ १—उस गम्यागम्य [चिद् जडका यथार्थ स्वरूप] का भेद जिसने पाया, (यथावत् साक्षात् किया,) वोह वहां ही फंसाया, पार न पाया, अचरजमें घुमाया, कुछ कहना बन न आया.—जो कुछ कहानी गई तो, मुखपर खाई (अपूर्ण रहने वा खंडन योग्य होनेमें लज्जित हुवा). अंतमें थकित होके गुंपचुप होगया. अतः उसके योग्य वे ग्रंथ नहीं होंगे.

बकवादसे उपेक्षा करके चुपचाप यथोचित जितना बने उतना कुछ करना—जिस तिसको उत्तम—योग्य संस्कार डालना उत्तम पक्ष है. और जो माता पिता, गुरु [वा संबंधी] ही उत्तम उपदेशक हों तो इससे श्रेष्ठ अन्य मार्ग नहीं. थोड़ेही कालमें हिंदुस्तान, आर्यावर्त बनजाय.

(७) इस सिवाय 'भारत दुर्दशा' और 'भारत चिकित्सा' ग्रंथ देखोगे तो आर्यावर्तके ७० रोग और उनके १०१ उपाय जान सकोगे.

२-जो अज्ञ हैं वा जो अपने रोने [गोचर स्थूल विषयकी धामधूम-हायहूय इत्यादि] कोही नहीं जानते, उन्होंने मेरा रोना क्या समझना है? अतएव उनके योग्यभी नहीं.

*३-जिसको सखासत्यके निर्णय पूर्वक स्वज्ञातव्य-कर्तव्य, प्राप्तव्यकी इच्छा नहीं, ऐसे विषयी-अभिमानी तो वांचना कहाँ, सुनेंगेभी नहीं; इसलिये उनके कामकेभी नहीं.

४-जो विश्वासी, परधीके आधीन, दुराग्रही वा मन माना हांकनेवाले हैं-वे तो हाथमें लेना कहाँ, उनका नाम श्रवणभी पाप समझेंगे; क्योंकि ऐसे ग्रंथोंके नाम श्रवणसे भी उन स्वधर्महटीलोंको प्रायश्चित्त (किफारा) करना पड़ता है. इतनाही नहीं किंतु वे, ग्रंथकारको नास्तिक, चार्वाक समान पदवी देके ग्रंथोंका तिरस्कार करेंगे. अतएव उनको भी उपयोगी नहीं.

५-जो अधूरे* हैं वे, बड़बड़ करने ओर अधाध्वंध ध-ज्जी उधेड़ने वा तानाबाना करनेमेंही पूरे हैं, उनसे मेरा प्रयोजन सिद्ध नहीं होता.

६-जो स्वमत पंथका अनुयायीपना करनेवाले हैं, उनकी चर्चा करनाही व्यर्थ है.

७-जीर्ण संस्कारवाले अभावके पास खड़े हैं. नवीन प्रजा-इंग्रेजीखां-को इसकी आवश्यकता नहीं, किंवा अपने घमंडमें उनको तुच्छ दृष्टिसे देखेंगे.

एतदृष्टि सर्व जड वा चेतन वा उभयवादि किंवा शून्य, क्षणिक, द्वैत, अद्वैतवादिमात्र ओर उनके अनुयायी को उपयोगी नहीं होंगे; इसलिये ग्रंथ किस काम आवेंगे-निष्फल होंगे." परंतु धर्म-व्यवहार-राज्य-योग-ज्ञान-कुश-

* शुष्क वेदांती वा मेरे विश्वासी भाई वा अन्य कोई भाई.

ल उक्त वृद्ध महात्मानेभी कुछ न कुछ समझके कहा होगा, जिसका मुख्य कारण में नहीं जान सकता हूँ; तो भी दो कारण मेरे समझमें आते हैं:—

१—(अ.) जो कुछ नाना धर्म-पंथ-दीन-मंजहब चल रहे हैं—और जिनके सबबसे परस्पर द्वेष वा मारामार-घमसान हो रहा है वे—(धर्मपंथ), व्यवहार-रूढी वा कल्पना, संस्कारमात्र हैं—नकि उन्नति वा मनुष्यजन्म सफलकारी—यह बात 'नोट' के विवेचन (उक्त ग्रंथों) से सहज जानने में आसकती है. अतः उनमें रुचि नहो और सुधारा बधा-रा करके व्यवहाररूपमें उनको सुधारें, कुरुर्दी-हठधर्मासे किनारा करें;—जोकि—उक्त धर्मपंथादिका मूल-जीव, ईश्वर, प्रकृति, बंध, मोक्ष और मोक्ष साधनपर है, और इन (जीवादि) का विवेचन उक्त ग्रंथोंमें, इसरूपसे है कि, जिसप्रकार—रूपमें लोकप्रिय वा मान्य होके उसकी शाखा-नाना धर्म फेल रहे हैं—उस असमीचीन प्रकारकी अयोग्यता दरस आवे,—कल्पित नीव (जड़) को कल्पित मानें; अतः किसीकोभी उप-योगी होने योग्य हैं; और परंपरासे बहुतोंको लाभप्रद हो सकें. १

[ब] तथाहि जो मुख्य बात है—जिसके वास्ते नाना धर्म पंथकीं गड़बड़ है—सोतो मनकी शुद्धता—एकाग्रता—विवेकादि पूर्वक वहां गयेबिना नहीं मिलती—प्राप्त नहीं होसकती; (वा अगम्य है वा संशय रहित नहीं वा नहीं है) तो, फेर पूर्वोक्त मतमतांतरके दुःखद दोष क्यों न देखाये जावें? प्राचीन फिलोसोफरों (तत्त्ववेत्ता) करके प्रतिपादित, संपसूचक, उन्नतिकारक सर्व मनुष्योंके मान्य, मनुष्यमात्र [जीवमात्र] में

स्वभावतः विद्यमान जो धर्म, -X जिसके बिना किसीका कोई भी कार्य नहीं चलता, और उस तत्व (गम्यागम्य) को प-होचने बीस्ते आद्यसीढी हे, तथा उसको यथायोग्य प्राप्त न करने-उपयोग न लेनेसे मनुष्यके व्यवहार परमार्थ [उभय] की हानी होती हे, -उसको, समझके यथाशक्ति पूर्णता परलावे, और अपनेको संभालें; ऐसा उपाय क्यों न लिया जावे ? २

उक्त दोनों बातें ग्रंथोंमें हैं, अतएव उपयोगी होने संभव हैं.

२-माना कि, जो उपर ७ वर्गके मनुष्यके लिये अनुपयोगी होना जनाया हे, उनको निकालके, शेष मनुष्य कौन रहा ? थोड़े मनुष्य होंगे; तोभी, मनको यूँ संतोष होता हे कि, कदाचित् विद्याके संस्कारी, संदिग्ध, सत्यके जिज्ञासु-किंवा नानाधर्मपंथ वा उनके मुखियोंसे दुःख पाये हुये, मेरी निष्फलताजन्य शरमको जलां डालेंगे. " जिन खोजा तिन पाया " " करे सो पावे " प्रसिद्ध कहावतके संस्कार भी क्या काम न करेंगे ?-संस्कारोंकी अधिक महिमा हे.- जबतब फल देंगे.

तदुपरान्त गुह्य कारण ओरभी होंगे. निदान कुछभी हों; -परंतु ग्रंथ उद्देशकी सर्वांशमें तो, निष्फलता नहीं हे.

X धृति (आपत्ति कालमेंभी धैर्य), क्षमा (जिससे अजा-ने अपना अपराध वन गया हो उसको माफ करना), दम (मनका निग्रह), अस्तेय (अधिकार बिना अनीतिसे किसीका तन मन धन अपने अधिकारमें न लेना), शौच (मन, वाणी, शरीर, वस्त्र, मकानादिकी शुद्धि रखना), इंद्रिय निग्रह, (वीर्य बुद्धि तथा विद्याशुद्धि करना), सत्य (जेसा देखे सुने ओर मनमें जाने वेसाही कहना बर्तना), क्रोध नहीं करना. शंका समाधान सहित इनका विशेष विस्तार ग्रंथोंमें प्रसंगपर किया गया हे.

इस प्रकार उद्देशकी उत्पत्ति और उद्देश दृढ होनेपर उन 'नोटों' को ग्रंथके रूपमें बनाके प्रसिद्ध होनेकी जिज्ञासासे श्रम देनेके लिये उद्युक्त-हुवा।

विदित हो कि, 'इस पत्रका (जो कि भूमिकारूप नहीं, तोभी, भूमिका समान उक्त सर्व ग्रंथोंके साथ हे) जेसा कि ' इष्ट-परीक्षक ' के साथ संबंध हे, "वेसा ग्रंथके साथ नहीं हे, किंतु "इस पत्रको नहीं वांचा हो ओर ग्रंथ मात्रकोही वांचा हो, " एसी दृष्टि रखके कोइभी-(निष्पक्ष-पात, सत्पुरुष स्वीकार करें एसी, लोक मान्य), उक्त ग्रंथों-की टीका-निंदा-खंडन वा स्वीकार वा अनादर करो, यह आशय हे.

जिस महाशयको इस 'विज्ञप्ति पत्र' करके श्रम उठाना पड़े उनसे, श्रम देनेके बदलेमें उलटा क्षमा मांगता हूं ओर (दोहा. "विषयारत, लोभी, हठी, अज्ञ, स्वार्थी, दुष्ट; । निंदक, गरवी, दंभी, शठ, सीख न माने इष्ट " ॥ १ ॥ ऐसे मनुष्योंसे उप्राराम हुये), उभय मंडलसे आशा रखता हूं कि- जो अनजाने अपराध बनागया हो तो, अपने महत्त्वपर ध्यान देंगे. क्योंकि दोहा-"जेसी जाकी बुद्धि हे वेसा कहे बनाय; वाको बुरो न मानिये लेन कहांसे जाय " ॥२॥ अतः सर्व आर्य वा उनसे अन्य-तमाम कोमोंके भूत वर्तमान ओर भविष्य महाशयोंको सविनय नमस्कार करके पत्रको समाप्त करताहूं. इति.

भवदीय

एक संन्यासी.



शुद्धिपत्र.

पृष्ठ	लैटी	अशुद्ध	शुद्ध
१	१३	भूषण	भूषण
२	२४	यह मत	जीवन मत
६	१७	युक्ति	युक्ति सहित
८	१	आवगे	आवेंगे
११	२५	होगी	होगी

अनुमिति उसका विषय
होजानेसे बोह अनुमानसे
परही रहा

१३	३	हे	हे'
१४	७	विना	विना४
	२५	इत्यादि	इत्यादि.
१५	१३	मन,	मन, अनुमिति
२०	२३	(वीर्य	वीर्य
	२४) सत्य	सत्य
२५	१३	हे,	हैं,
२७	१६	मार्ग	मार्ग

१७	बीज	,उत्तम रुढी ओर प्रा-
		चीन सर्वमान्य सामान्य धर्मके बीज
२२	परके	परके धर्म—
३६	()	३६, ३७, ३८, ३० ३१, ३२, ३९, ४० ३३, ३४

पृष्ठ.

विषय.

पृष्ठ.

विषय.

“पीठिका”

१ प्रवेशक. (प्र. क.) तत्त्व
२ विद्याकी महिमा. उस-
३ का गेरउपयोग. ग्रंथ प्र
४ सिद्धिका कारण. पठन
५ प्रकारकी सूचना.

१ } मंगलाचरण. निर्णयके
८ } पक्ष. ग्रंथरचनेका हेतु ओ
र प्रयोजन.
२ ग्रंथोपयोगी कितनेक प-
दार्थोंके लक्षण न्यून प्र-
सिद्ध पदोंका कोश.

ग्रंथारंभ (पूर्वपक्षी).

१ प्रवेश. वेदांतमहिमा.

६ पूर्वपक्षका हेतु. उत्तरार्थ
सूचना.

२ वेदांत सिद्धांत.

४ सूचना. पक्षधिकारी.

७ जीव ब्रह्मकी एकतामें प्रमाण दर्शन १

११ } प्रत्यक्षाभाव. संस्कारी

११ शब्दप्रमाण विचार.

१०६ } वृत्तिका अभाव. श्रुति
से विरोध. पृ ६०

महावाक्य वेद वाक्य हैं
वा नहीं ?

८ ब्रह्ममें लिंग लिंगी भाव
न होनेसे अनुमानका अ
भाव. ओर अनुपयोग.
पृ. (२९० की नोट)

उपनिषद् वेदरूप, स्वतः
प्रमाण वा ईश्वर कृत हैं-
वा नहीं ? इसविषे विचा
र. २९ विकल्प, उपनिष

पृष्ठ. विषय.

वेदोंकी स्थिति, काल और
उदाहरण.

१७ वेद अपरा विद्या हे वा-
परा विद्या हे ?

२२ उक्त विकल्प कौनसे उ-
पनिषद् वास्ते हैं ?

२३ उपनिषद् परतः प्रमाण
हैं वा नहीं ?

२४ वेद प्रमाण प्रसंग.

२६ वेद अनादि हैं वा नहीं?

” अपौरुषेय हैं वा पौरुषेय?

२७ वेद ईश्वररचित वा प्रे-
रित हे वा नहीं ?

” असत् प्रचारका हेतु क्या?

२९ वेद ईश्वरकृत वा मनुष्य-
कृत ?

३० जैमिनि आदि ऋषियों
की मान्यता क्या ? प्र-
स्तावनामें पेज (२२)भी
देखो.

” ईश्वर प्रेरित होनेमें क्या
प्रमाण हे ?

” नवीन वेदांतियोंकी रीतिसे
वेदकी सत्ता.

३१ जीव ब्रह्मकी एकतामें

पृष्ठ. विषय.

प्रमाण हे वा नहीं :

” वर्तमानके हिंदु वेदको

स्वतः प्रमाण और भाग

वत, मन्वादि ग्रंथको प्र-

माण मानते हैं वा नहीं?

३२ एकता मानना रुढ़ी हे
वा क्या ?

३३ वर्तमानमें एकतानिषेध

उचित हे वा प्रतिपादन?

वेद विरुद्ध वर्तनके उ-

दाहरण हे वा नहीं ?

३५ वेदेतर ग्रंथ क्यों न प्र-
माण मानें जाय ?

३६ कोई वेदकी निंदा क्यों
करता हे ?

३८ यथार्थमें संशयका हेतु
क्या ?

३९ वेदोपयोगका अभाव क्यों

४० वेद ग्रंथकी महिमाका

कारण. वेदोक्त एकता

हे वा नहीं ? एकता बो-

धक वाक्योंका अंतर.

४३ शंकराचार्य और दया-

नंद स्वामीके किये हुये

वाक्यार्थ. वेदार्थ नहोस-

पृष्ठ. विषय.
 कनेका कारण क्या ?
 ४७ वेद परतः ~~प्रमाण~~ हे वा नहीं ? महावाक्योंके द्वै-
 त, अद्वैतबोधक अर्थ.
 ४८ महावाक्योंके अर्थ निर्ण-
 य करनेके श्रमका क्या
 फल हे ?
 ४९ विश्वाससे एकता मानी
 जासकती हे वा नहीं ?
 शब्दकी लक्षणा वृत्तिसे
 मान्य हे वा नहीं ?
 ५१ ब्रह्म वा जीव ब्रह्मकी
 एकता किसीके विषय-
 लक्ष्य-होसकते हैं वा
 नहीं ?
 ५२ “अहंब्रह्म” यह ज्ञान
 सच्चा हे वा झूठा हे ?
 ब्रह्म, अपनेको नहीं भू-
 ल सकता; यदि भूले
 तो उसका परिणाम क्या ?
 ५३ “ज्ञाता ओर ज्ञेय पर-
 स्पर भिन्न,” इस नि-
 यमके विरुद्ध ब्रह्म वा
 जीव वा किसीकोभी अ-
 पना ज्ञान होसकता हे

पृष्ठ. विषय.
 वा नहीं ?
 ५४ बाध समानाधिकरण सि-
 द्ध-मान्य-वा नहीं ?
 ५५ } प्रतिबिंबका उपादान
 ५७ } कोन हे ? वोह बिंब वा
 काच वा किरण वा अं-
 तरिक्षमें लय पाता हे वा
 किसमें ? नभका प्रतिबिं-
 ब-आभास होता हे वा
 नहीं ?
 ५६ स्थाणुमें पुरुषका बाध
 होता हे वा नहीं ?
 ५७ एकतासे इतर प्रसंगमें वे-
 दकी प्रमाणता हे वा
 नहीं ?
 ५८ उपमान, अर्थापत्ति प्रमा-
 णसे एकता होसकती
 हे वा नहीं ? तद्वत् अ-
 भाव प्रमाणसे ?
 ५९ एकतामें अनुभवाभावहे वा
 उसका भावहे ? (७७-८२)
 ६० अनुभवके आश्रय प्रत्य-
 क्षमें दोष हे वा नहीं ?
 पृ. १०६.
 ६१ प्रमाणका प्रमाण हे ओर

पृष्ठ. विषय.

मान्य है वा नहीं ?

" किसी आत्मका प्रमाण
देके उस विषयको सयु-
क्त सिद्ध न कर सकनेसे

६२ लक्षणा, जीववाद, अपरोक्षत्व. दर्शन २.

६३ एकताबोधक वाक्यार्थ
की लक्षणा प्रकार.

६४ लक्षणाका विचार. स्वप्न-
वत् मिथ्या.

६५ } लक्षणाके परिणामसे ए.

७१ } कता है वा नहीं? अवच्छे-
द, आभास वा प्रतिबिं-
ब वाद मानके लक्षणासे
एकता है वा नहीं ?

७२ उद्दालकादि मुनिके रह-
स्यकी अज्ञातता.

७३ } बोध्य संबंध लक्षणासे

क } एकताका अबोध वा
बोध ? तद्वत् अन्य लक्ष-
णासे?

७४ लक्षण बिनाकी लक्षणा-
से एकता हो वा नहीं?

७५ } अनुभवकी परिभाषा-

८२ } सेमी एकता है वा नहीं?

पृष्ठ. विषय.

प्रामाणिकका अपमान हो
ता है वा नहीं ? ओर
भी अन्य दोष आते हैं
वा नहीं? [७५ क.ख.]

७८ शब्दमें अर्थ जनानेकी
शक्ति है वा नहीं ? पृ.
३३१

७९ तद्वत् रसोत्पादक ताल
स्वर छंदादिमें ?

८२ } तर्ककी प्रतिष्ठा है
१४४ } वा अप्रतिष्ठा ?

८३ शंका समाधान सहित
एक जीववाद-दृष्टि स-
त्त्वाद्. [१८६.]

८५ क्रमशः उसका विचार.
वृत्तिक शरीरसे नजाना.

८७ } प्रतिबिंब (आभास) वा
५९ } द ओर बाधसमाना-
धिकरण समीचीन है
वा नहीं ?

८८ स्वप्नदृष्टि ओर उदाहर-
णमें विचार.

८९ अपरोक्षत्व. एकता गम्य

पृष्ठ.	विषय.	पृष्ठ.	विषय
	वा अगम्य ?	९३	महावाक्य एकत्वबोधक
८१	जीव ब्रह्मकी सिद्धि वा असिद्धि ?		ही हैं, ऐसा माने हुयेभी मोक्ष प्रयोजन सिद्ध हो
	अपरोक्षत्वका अकथपना.		ता हे वा नहीं ? ब्रह्म,
९२	वृत्तिव्याप्ति, फलव्याप्ति की प्रक्रियासे एकता सिद्ध वा नहीं ?		जीव वा उन्नकी एकता,- यह दुःखः समान साक्षात् होने योग्य हैं वा नहीं ?
९४	प्रकारान्तरसे एकता दर्शन ३.		

„ नवीन वेदांतियोंका जीव सादिसांब हे वा अनादि ?
किरानी, कुरानी, पुरानी वरु हरकोई पक्षके अनुसार जीवका स्वरूप माननेसे, एकता होसकती हे वा नहीं ?
जीव=ईश्वरका संकल्प-शक्ति-श्वास-गुण-अंश-सोपाधिक अंश; वा दीपक प्रभावत्, दीपकसे दीपक होके दो होना और मिलनेपर एक होजा

ना, जलद्वारा सूर्यके प्रतिबिंबका चमकारा दीवाल उपर पडता हे उस समान, चेतनका प्रतिबिंब वा आभास, सत् चित् आनंदके साथ क्रमशः असत् जड दुःखकी उत्पत्ति स्थिति लयरूप अवस्था, सत् (माया) चित् (जीव), आनंद (ब्रह्म) रूप, वा कीटभृंगवत् तद्रूप होना, मानके एकता होसकती हे वा नहीं ?

०५ ईश्वर-जीव दर्शन ४.

„ ईश्वर सिद्धिमें प्रमाण हे वा नहीं ?

पृष्ठ. विषय.

१०६ प्रत्यक्षकी अपूर्णता. पृ ६०

१०७ जीवकी अपूर्णता.

१०८ ईश्वर समष्टिरूप हे वा नहीं ?

११० उसमें सर्वज्ञत्व हे वा नहीं ?

११२ किसीमेंभी [जीव-योगी-ईश्वरादि] सर्वज्ञत्व हे वा नहीं ?

११३ अन्य प्रकारका ईश्वर.

„ उसके व्यापकत्व, निःसत्त्व, अनिसत्त्वका विचार.

११७ } सर्वशक्तिमानत्वकी सी

११९ } माँमें विचार.

११८ मायासादि वा अनादि ?

११८ } मायाविशिष्ट चेतन ई

१२१ } श्वर हे वा नहीं ?

ईश्वरमें इच्छा होसकती हे वा नहीं ?

नवीन वेदांतियोंके ईश्वर जीवविषे ५ पक्ष.

१२० विभुमें ज्ञातृत्व होसकता हे वा नहीं ?

१२२ वस्तुतः वेदांती ईश्वरको मानते हैं वा नहीं ?

पृष्ठ. विषय.

„ ईश्वरके परिमाण वा सकृन् निर्गुण समुण म ननेमें विवेक.

आर्यसमाजके सक्रिय ईश्वरका विचार.

१२३ ईश्वरवादपर विचार.

१२४ ईश्वर सिद्धिमें अनुमान का उपयोग हे वा नहीं

पृ. २५०

यहूदी, ईरानी, किरानी, कुरानी, पुरानी, ब्रह्म वगैरेके ईश्वरकी सिद्धि हे वा नहीं ?

अभावसे भावरूपकी उत्पत्ति के दाँष ?

१२६ ईश्वरको परिच्छिन्न वा अनंत मानने वास्ते विचार.

१२७ ईश्वरको नहीं मानें तो कोई दोष आता हे वा नहीं ? अधिष्ठानकी सिद्धि माननी पडती हे वा नहीं ?

१२८ ईश्वर सविकल्प वा निर्विकल्प ?

द्वैतवादकी रीतिसे ई-

पृष्ठ.

विषय.

पृष्ठ.

विषय

श्वर सिद्ध होता है वा नहीं ?

१२९ ग्रंथकारके ईश्वर वास्ते प्र. क. की नोट और वेद ग्रंथकी मान्यता. ईश्वर माननेके हेतु.

१३० किरानी, कुरानी वगैरे के ईश्वर विषयमें शंकासमाधान.

१३१ न ईश्वर न एकतावाले पक्षका विचार.

१३१

१. "जीवाविषय."

११ 'अविद्या, वा अंतःकरण विशिष्ट चेतन,' ऐसा जीव मानके एकता हो सकती है वा नहीं ?

जीवका परिमाण सिद्ध न हो तो, जीवको मानना चाहिये वा नहीं ?

१३२ अणु परिमाण जीवकी सत्ता दीपक प्रभा समा न माननेमें विचार.

१३३ समूहात्मक वस्तुका नाम जीव, वा उस समूह से नवीनोत्पन्न शक्तिको जडवादि जीव मानते हैं, इस मंतव्यका विचार. जीवके स्वरूपमें जितने पक्ष माने जा सकते हैं,

उनकी गणना सहित विचार.

१३४ स्थिर वा चर परिच्छिन्न अणु-मध्यम, क्षणिक, मगजशक्ति, गुण, शक्ति रसायणी शक्ति, निदा न हरकोई प्रकारका जीव मानके एकता हो सकती है वा नहीं ?

१४२ ईश्वर-जीवके विषय का उपसंहार. न जीव न ब्रह्म, न उनकी एकता, -एसे पक्षका विचार.

१४३ तर्क युक्तिको छोड़के विश्वाससे एकता होसकती है वा नहीं ?

पृष्ठ. विषय.

१४३ क-विश्वासी (यहूदी, इरानी, किरानी, कुरानी, पुराणी वगैरे) के मंतव्यमें विचार.

१४३ ख-ईश्वर हो वा न हो परंतु उसका मानना उत्तम फलप्रद है. तद्वत् एकता हो वा न हो,

पृष्ठ. विषय.

परंतु उसका मानना उत्तम फलका हतु है.

इन—

१४३ ग-उभय विषयप्रति विचार. धर्मसूचना. (३५६)

१४३ घ-एकताकी सिद्धि अ सिद्धिका विचार.

१४३ ङ एकता शैली दर्शन ५.

१४३ च-एकताकी शैलीके परिणाम.

शंकराचार्यकी निर्दोषता. विशिष्टाद्वैतकी एकता.

१४३ ज-नवीन उत्तम शैली

वास्ति निवेदन.

„ शोधकके लक्षण.

१४४ } तर्क युक्तिकी मान्यता अमान्यतामें विचार.

१४५ ब्रह्मसत्यम् जगत् मिथ्या दर्शन ६.

१४५ शंकरकी फिलोसफीकी प्रशंसा, समीक्षकका उद्देश, ब्रह्म सत्य, जगत् मिथ्या.—इस पक्ष विदे विचार.

१४८

श्रेय दर्शन ७.

„ नवीन वेदांतपक्षसे श्रेय है वा नहीं ?

१५० अनादिको सांत, सांतको अनादि मानने

विषे विचार.

१५१ अनुपादानजन्यका विचार. मोक्ष मानें तो अनादि अनंतकी सि-

पृष्ठ. विषय

द्धि मानः

नहीं ?

तकरार.

१५३ दृश्य कल्पित दर्शन ८

सृष्टिको कल्पित मानना यथार्थ हे वा नहीं ?

१५६ ज्ञातृत्व दर्शन ९

॥ ज्ञातृत्वका स्वरूप-कि-
समे ज्ञातृत्व ? श्रुतिका
विरोध.

होना, मानती हे यह
मंतव्य ठीक हे वा नहीं ?
सावयव लक्षण.

१५९ यूरोपकी फिलोसोफी
'दो वस्तु मिलके तीस-
री नवी वस्तु उत्पन्न

१६० जीव, ब्रह्म विषे ज्ञातृत्व
माने तो निर्दोष बात हे
वा नहीं ?

१६२ जीवकी ब्रह्मसे भिन्नता. वा ?

१६२ ज्ञानाभाव दर्शन १०

॥ वेदांतियोंके माने हुये
एकता ज्ञानसे मोक्ष हो-
सकती हे वा नहीं ?

न नाश होसकता हे वा
नहीं ?

१६३ स्वज्ञानीभावसे बंध, ज्ञान
निवृत्तनीय माना जास
कता हे वा नहीं ? प्रति-
बिंब-आभास-द्वाराभी
अपना यथार्थ ज्ञान न
हीं होता.

१६६ तद्वत् अन्योऽन्यसे ? क
तकरेणु वगैरेके विषय
दृष्टांत इस पक्षके योग्य
हैं वा नहीं ? कारण
नाश हुये कार्य शेष र
हता हे वा नहीं ?

५ स्व ज्ञानसे अपना अज्ञा

१६७ अपना आप नाश कर
सकते हैं वा नहीं ?

पृष्ठ. विषय.

पृष्ठ. विषय.

" अपना अपनेको अज्ञान नहीं होसकता, यह बात का तर्क ठीक है ?

१६९ श्रणव दर्शन ११

" वेदांत श्रवणसे उस पक्षानुसार फल होताहे वा नहीं ?

१७० माया स्वरूप दर्शन १२

" माया-विभु, सावयव, निरवयव, एक रूप वा त्रिषयका विचार अरिणाम.
समूहात्मक, सत्य, असत्य, १७२ मायाको अनिर्वचन कल्पित, अकल्पित, भा माननेमें कोई दोष अ व अभाव, वगैरे रूप हे ता हे वा नहीं ? वेद किंवा उभय रूप हे कि- मान्य मोक्ष सिद्ध वा इनसे विलक्षण असिद्ध ? अनिर्वचनीय हे ? इस

१७३ उपाधि दर्शन १३

" ब्रह्मकी उपाधि-माया १७५ ब्रह्म सच्चिदानंद रूप हे वा अन्यथा हे
अविद्यादिका अभाव हो १७६ स्वप्नवत् माननेमें दो सकता हे वा नहीं ? हे वा नहीं ? यह दो ७४ अहंब्रह्मवादि सदोष हे वा निर्षेद ? ब्रह्मका सब पक्षको ग्रस्त कर ज्ञान होसकताहेवानहीं ? ता हे वा नहीं ?

७७ अभिन्न निमित्तोपादान दर्शन १४

" अभिन्न निमित्तोपादान १८० शंकराचार्य अज्ञान [प्र पक्ष सिद्ध हे वा नहीं ? कृति] ओर उसके कार्य

पृष्ठ. विषय.
अध्यास-को अनादि
अनंत मानते हैं, यह
वात ठीक है वा नहीं?
१८१ हरकोई कार्य प्रसिद्ध
७ विभक्ति वाच्य विना
होसकता है वा नहीं?

पृष्ठ. विषय.
वेदांतियोंका ईश्वर-सा-
वयव है वा अन्यथा?
१८२ अनीश्वरवाद, स्वभाव-
वाद सदोष पक्ष है वा
निर्दोष? तद्वत् न्याय
पक्षसदोष है वा निर्दोष?

८३ अज्ञान स्वरूप दर्शन १५

॥ अज्ञान-परिणामी, साव-
यव, एक, नाना है वा
अन्यथा? एक अज्ञान
जगत्का उपादान हो-
सकता है वा नहीं?
८४ अज्ञान पक्षमें वेदांतियों
के मतभेद. पृ. ११९
८५ वे सर्व पक्ष-स्विकारनेसे
कोई दोष आता है वा
नहीं?
८७ अज्ञानको अनिर्वचनीय
मानना सदोष पक्ष है
वा निर्दोष?
॥ अज्ञान और पूर्व संस्कार
का विवेक तथा उस वि-
वेकका परिणाम क्या है?
८८ देश कालकी उत्पत्ति

माननेवालोंके पक्षमें दो-
ष आता है वा नहीं?
॥ देश कालादि सामग्री
विना स्वप्न समान सृ-
ष्टिकी उत्पत्ति नाश मा-
नना सदोष पक्ष है वा
निर्दोष?
१८९ दृष्टि सृष्टिवाद-पक्ष-नि-
र्दोष है वा सदोष? ज-
ब उक्त बातोंका निर्ण-
य हो तो उसके परि-
णाममें नवीन वेदांतियों
का पक्ष सिद्ध होता है
वा उच्छेद? पृ. ८३
१९१ ब्रह्म, अज्ञानके अन्योऽ-
न्याभाव और संबंधके
निर्णयसे द्वैतापत्ति हो-

पृष्ठ. विषय.
ती हे वा नहीं ?

१९२ स्वप्न दृष्टांतके निर्णयसे
वेदांतियोंके अनुकूल
मायाका स्वरूप सिद्ध
होता हे वा नहीं ?

१९३ अज्ञानजन्य वस्तु वा उ-
सके संस्कार आकार
अज्ञानका परिणाम हो-
ना,—इसके भेद और
विवेकका परिणाम क्या
आता हे ?
अज्ञान स्वरूपसे कोई
वस्तु हे वा नहीं ?

१९४ अज्ञानको त्रिगुणात्मक
[सत्त्व, रज, तममिश्रित]
माननेसे क्या परिणाम
निकलता हे ? यह पक्ष
सदोष हे वा निर्दोष ?

१९५ गुणगुणी वगैरेका ता-
दात्म्य वा समवाय वा
संयोग वा अनिर्वचनी
य संबंध मानना ठीक-
निर्दोष हे वा नहीं ?

१९६ ब्रह्म, मायाके संबंध ओ
र भेद तथा उनकी सम
विषम सत्ताके निर्णय

पृष्ठ. विषय.
का क्या परिणाम नि-
कलता हे ?

१९८ यदि अज्ञान, जगत् हे,
एसा माना जाय तो ब्र-
ह्मकी ओर जो ब्रह्म
मानाजाय तो माया,
जगत्की असिद्धि मा-
नोजासकती हे वा न-
हीं ? वा दोनों हैं ? य-
दि विचित्र सृष्टिका उ-
पादान अज्ञान-माया-
हो ती वोह निरवयव
मानाजासकता हे वा
नहीं ? सावयव माना-
जाय तों उसे एक स्व-
रूप कह सकते हैं वा
नहीं ?

१९९ "मैं नहीं जानता," इ-
ससे वस्तुरूपसे अज्ञान
सिद्ध होता हे वा न-
हीं ? जो सिद्ध होता
हो तो अनवस्थादि दो-
ष रहित पक्ष हे वा स-
दोष पक्ष हे ?

२०० ईश्वर जीव सृष्टिरूपसे
संस्कार द्वारा अभ्यास

पृष्ठ. विषय.

अध्यास हे वा नहीं?

०२ अज्ञानकी आवरण, विक्षेप-दो शक्ति सिद्ध होती हैं वा नहीं? मैं नहीं जानता, मैं, मेरी नाक, मैं नकटा-इत्यादि विरुद्ध प्रयोग-व्यवहारका भ्रम का-रण हे?

३ उपादेय (अंतःकरण-अविद्या) अपने उपादान (माया-अज्ञान वा ब्रह्म) को जान सकता

पृष्ठ. विषय.

हे वा नहीं?

२०५ अज्ञानको अभाव रूप माया सदोष पक्ष हे वा निर्दोष? शरीर अज्ञानका कार्य हे वा नहीं? वेदांतियोंमें ज्ञान शब्द की परिभाषा योग्य हे वा नहीं?

२०६ अज्ञानको 'ज्ञानाभाव' माना सदोष पक्ष हे वा निर्दोष?

२०७ अज्ञान कोई पदार्थ हे वा नहीं?

८ अध्यारोप दर्शन १६

अध्यारोपके आरोपक की सिद्धि होसकती हे वा नहीं? और जो आरोपक हे तो ब्रह्म वा माया वा इनके कार्य जीव, ईश्वर, मन-इत्यादि वा कोन हे? इस निर्णयका परिणाम क्या हे? माया अपना और अपने कार्यका

आरोप करसकती हे वा नहीं? ब्रह्म, मायाका आरोप करसकता हे वा नहीं?

२०८ आरोप माननेसे मोक्ष और उसके साधनका अभाव होसकता हे वा नहीं?

२१० आरोपवत् अपवादमें विवेक हे.

पृष्ठ. विषय.

पृष्ठ. विषय.

२१०

अध्यास दर्शन १७

१७ अज्ञान-अध्यासका कारण होसकता है-अध्यासरूप नहीं होता, यह बात ठीक है वा? अध्यासी (जीव, मन,)का अध्यास पूर्व अभाव हो तो अध्यासी कौन है? अध्यास, सामग्री बिना नहीं होता, सामग्री होनेसे द्वैतापत्ति मानें वा नहीं?

२११ अज्ञानको अध्यासरूप मानना निर्दोष पक्ष है वा सदोष? इसका परिणाम ब्रह्मज्ञानका अभाव है वा नहीं?

२१४ केवल अविद्यासे अध्यास मानसकते हैं वा न-

हीं? यह पक्ष सदोष है वा नहीं? सर्वज्ञमुनीको सामग्रीसे अध्यासका स्वीकार है, उसका परिणाम क्या आता है? महाशक्तियोंकी अपेक्षा न होगी.

२१५ असामग्री अज्ञानकी कर्तृत्व ओर उसमें विकल्प तथा विचार.

२१६ संवादि विसंवादि भ्रमका निश्चयन होसकता हो वहांतक सत्य माना जाय वा न? अनिष्ट-त्ति बिना भ्रम-अध्यासका आरोप होसकता है वा नहीं?

२१८

अनिर्वचनीय दर्शन १८

१८ अनिर्वचनीयत्व कथनकी सामग्री है वा नहीं?

२१९ साध्य दृष्टांतसे दार्ष्टीक

सिद्ध नहीं होता वा होता है?

२२१ अनिर्वचनीय ख्याति

पृष्ठ. विषय.
 का विवेक.
 अनिर्वचनीयत्व अनुभव
 के विरुद्ध हे वा नहीं ?
 २२९ दृष्टांत मिलने मात्रसे दा-
 र्ष्टांत वेसाही है, इसा
 सिद्ध नियम मानसकते
 हैं वा नहीं ?

पृष्ठ. विषय.
 २३१ साध्य मायामें उसके
 कार्य दृष्टांत होसकते हैं
 वा नहीं ?
 कार्यसे कारणका अनुमा
 न करनेका परिणाम.
 २३२ माया, ज्ञानसे बाध्य है
 वा अबाध्य है ?

२३२ सत्ता दर्शन १९

” सत्ताके स्वरूपका विवे-
 क. सत्ता कोई वस्तु है
 वा नहीं? ब्रह्म वा मा-
 याकी सत्ता मानने वा
 न माननेका परिणाम
 क्या है ?

२३४ विवर्त दर्शन २०

” माया ब्रह्मसे भिन्न व-
 स्तु है वा नहीं ? विवर्त
 का स्वरूप क्या है ? वि-
 वर्त निर्दोष पक्ष है वा
 नहीं ?
 ब्रह्म मायाका भेद है वा
 नहीं ? दो चंद्र ओर न-
 भंमाला दर्शनका प्र-
 कार क्या है ?

२३६ अस्ति, भाति, प्रियं,
 नाम और रूपका पृथ-
 करण और उसका प-
 रिणाम क्या है ?

२४३ नभकी माला समान

२४४ माया विवर्त नहीं किंतु
 व्यापक व्याप्य संबंधवा
 ली है वा नहीं ? उभय
 था स्वरूप अप्रवेशका
 नियम बीचमें आता है
 वा नहीं ?

पृष्ठ. विषय.

पृष्ठ. विषय.

२४५ कल्पित निवृत्ति दर्शन २१

- २४५ ब्रह्म वा जीवको स्वज्ञा- साक्षीका अभाव हे वा नाभावसे कल्पितकी निवृत्ति होसकती हे वा नहीं ? विकारी परिणाम होसकता हे वा नहीं ?
- २४६ यदि ईश्वर हे तो उस की निवृत्ति होसकती हे वा नहीं ?
- २४७ एकजीववाद पक्ष मानके कल्पितकी निवृत्ति होसकती हे वा नहीं ?
- २४८ निवृत्ति अधिष्ठान स्वरूपसे भिन्न होती हे वा अधिष्ठान स्वरूप ? दीपडा कुत्तेको अधिष्ठान ओर निवृत्तिरूप मानना योग्य हे वा नहीं ? पृष्ठ ३७०
- २४९ ज्ञानसे निवृत्ति होनेकी
- २५० निवृत्तिकी सिद्धि अनुमान प्रमाणका विषय हे वा नहीं ? अनुमान प्रमाण कहां तक ठीक मानसकते हैं ?
- २५१ कल्पितकी निवृत्ति माननेपर अद्वैत पक्ष निर्दोष होता हे वा नहीं ?
- २५२ अनिर्वचनीय निवृत्ति अधिष्ठान स्वरूप होसकती हे वा नहीं ?
- २५३ मिथ्या निवृत्ति मानी जाय तो उससे क्या फल होगा ? ज्ञानसे मुक्ति मिलनेका अभाव कहांतक ठीक हे ?

२५८ अविद्यालेश दर्शन २२

- २५८ कारण नाश हुये पीछे कार्य शेष रहसकता हे वा नहीं ? तद्वत् अज्ञानका कार्य प्रारब्ध-ज्ञान-

विषय.

रीर, अज्ञान नाश पीछे
 रहसकता हे वा नहीं?
 ज्ञान मर्यादा भंग होने-
 के भयसे ब्रह्म वा ब्रह्म-
 ज्ञानी कारण नाश मा-
 नके कार्य नाश न होना
 यदि माने, तों उसके सि-
 द्धांत-निश्चय-में खामी
 हे वा नहीं ?
 ज्ञानीका लय यदि ई-
 श्वरमें होवे तो उसकी
 निवृत्ति असंभव हे वा
 नहीं ?
 अंश निवृत्ति माननेसे
 सर्व निवृत्ति मानलेवे तो
 दोष आता हे वा नहीं?
 शरीर, अज्ञानका कार्य
 हे वा नहीं?
 कार्यके पूर्व कारणका
 नाश होता हे वा नहीं?

पृष्ठ. विषय.

२६६ मायाजन्य ज्ञान अपने
 उपादान मायाका वि-
 रोधि होसकता हे वा
 नहीं ?
 २६७ ज्ञान अज्ञान
 अन्यद्वारा-परस्परसे पर-
 स्परका नाश होसकता
 हे वा नहीं ?
 ,, बाधित निवृत्ति मानना
 सदोष हे वा निर्दोष ?
 २६८ मृगजल समान ज्ञान प-
 श्चात्भी मायाकी, अनि-
 वृत्ति-भासमान होनेका
 परिणाम क्या हे ?
 २६९ विदेह मोक्षसे अनावृत्ति
 का मंतव्य सदोष हे
 वा निर्दोष हे ?
 २७० अनंत उन्नति पक्ष कहाँ
 तक ठीक ओर सदोष
 हे वा निर्दोष?

अज्ञात दर्शन २३

“जगत् न हुई, न हे, न
 होगी” इस मंतव्यको
 उन्माद समझा जाय वा

ठीक हे ?

२७१ अज्ञात पक्षका विवेचन
 ओर परिणाम.

पृष्ठ. विषय.

२७४ अन्यमत दर्शन २४

„ (अंक १) उपोद्घात.

२७५ (क) नवीन पुराणी-
थियोसोफी.

२७६ सर्वज्ञत्व, ध्यानचोहान,
मध्यम जीव, प्रतिविंब,
ब्रह्म सत्य जगत् मिथ्या,
ब्रह्म ओर शक्ति, ब्र-
ह्माधिष्ठान, ब्रह्म वि-
कारी-परिणामी, जीव
ब्रह्मके एकत्वका विचार

२७८ थियोसोफी ओर वेदांत,
राजयोग, बौद्ध, ख्रिस्ति
मुसलमानी मतका मु-
काबला

„ उनके मतका सार.

२८६ ब्रह्म, पुरुष, प्रकृति, लो-
गोस, फोहात, आत्मा,
ध्यानचोहान, बुद्धि, म-
नस, कामतत्व, प्राण,
जीव, चेतन, मोक्ष-मु-
क्तिके साधन, -इन स-
र्वका स्वरूप, उत्पत्ति ओ
र उनका वेदांत साथ

पृष्ठ. विषय.

मुकाबला ओर उनके
मंतव्यमें दोषादोषका
विचार.

२८८ थियोसोफीका भविष्य.

३०६ सृष्टिका प्रकटीकरण ओ
र अनेक बातोंका सार,
उनके मूलका विचार,
उन्नति अवनतिका चक्र

३११ थि. सो. नवीन मत न
हैं किंतु कितनोंकका
समूह है. उसकी विगत.
ओर उनमें विरोधाभा-
सका विचार.

३१४ ब्लेवेत्स्की मडमका जी-
वनसार-उसकी प्रशंसा.
थि. सो. के उद्देश. उ-
पकार.-इंग्रेजीखांको प-
संद होना.

३१६ थियोसोफी साथ संका
समाधान.

३१९ [ख] शुद्धाद्वैत.

„ संक्षेपसे इस मतका वि-
चार.

पृष्ठ.	विषय.	पृष्ठ.	विषय.
	विरुद्ध धर्माश्रय, अभिन्न निमित्तोपादानादि विष यका विचार.-परिणाम .	३२४	इसके मुख्य ४ पक्षोंका स्वरूप. उनकी असमीचीनता. शून्यवाद.
३२२	(ग) विदेशी अद्वैत.		
३२३	[घ] बौद्धमत[बुद्धाद्वैत]		

३२६ (अंक २) द्वैतासिद्धि.

१, द्वैत मतके विभाग.	हैं वे सदोष हैं वा नहीं?
विभुवाद, परिच्छिन्न- वाद, विभुपारिच्छिन्नवा द, आकर्षणवाद, गति वाद, क्षणिक विज्ञान वाद, (बुद्धद्वैत) शब्द ब्रह्मवाद, भेदवाद, अ नैकांत वादादि पक्ष क हांतक ठीक मान सकते	३३० आकर्षण प्रसंग. ३३१ द्रव्य गुण समवायादि प्रसंग. ३३२ स्वभाववाद प्रसंग. ३३३ हरकोई द्वैत वा अद्वैत दि पक्षके दोष देखाने का मुख्य कारण.

३३५ [अंक ३] पक्षतुला-मतमान.

१, हरयेक मत-पक्षके दूषण भूषण तोलनेकी तुला. मत पक्षोंके नाम, मतव्यसहित विभाग ओर उनकी परीक्षा ओर उनका परिणाम.	
३४९ (क) परिशिष्ट पत्र.	

३४६ परदोष दर्शन २५.

३५० पूर्वपक्षी उपर परिहार ओर उसका उत्तर.	३५१ पूर्वपक्षीके ६ पक्ष ब्रदंत र शोधकता ओर सं-
---------------------------------------------	---------------------------------------------------

पृष्ठ. विषय.

तुष्टिका विचार.

३६२ इस ग्रंथपर ध्यान न देनेसे पक्षकारकी हानी.

पृष्ठ. विषय.

३६३ हरकोई पक्ष मानलेने से हानी.

३६४ सख शोधन ओर प्रचार्य उद्देश.

३६०. मतप्रचार दर्शन २६.

॥ अद्वैत वा द्वैत-स्व पक्षाभिमान अयोग्य नहीं.

परंतु सत् शोधक मंडली बनाके एक धर्म धारण करनेकी सूचना.

३६६ इस ग्रंथके वांचनेसे आर्यधर्मकी हानी नहीं

किंतु पर धर्मीको विचारोत्पन्नकारक है.

३६७ वेदांत [वेदके यथार्थ सार] ग्रहणकी तरफ विचार झुकानेवाला है. संशय, उन्नतिकी तरफ खेंचता है-

३६७ समाप्ति दर्शन २७.

३६८ आर्यावर्तकी दुर्दशा.

भूखा पुरुष राम, कृष्ण, शंकराचार्य, ओर दया नंदादिके रहस्य जान सकता-पासकता है ? वा नहीं.

३६९ ग्रंथविरुद्ध उत्तरनेसे हर्ष. सख पक्ष, हमारा है. न कि हमारा सत्यपक्ष है. प्रतिपक्षिके खंडनार्थ प्रकारका दर्शन.

३७१ दूसरोंने ग्रंथ सुनके क्या कहा ?

॥ इति.

० तटस्थाशय.

१ थी } शोधकके उपयोगार्थ

५० सु. } जीव ईश्वर प्रकृति

मोक्षादि तत्त्व निर्णायक

नियमादि ४२७ सूत्रों

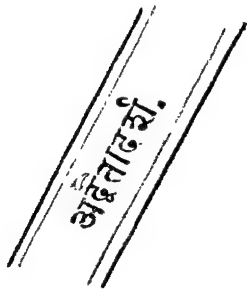
का सारार्थ.

० शुद्धिपत्र.

तज्ञको खेल.

शोधकको.रेल.

अद्वैत परीक्षा.



अद्वैत दर्पण.

सूरखको बेल.

अब्रुको मेल.

सं. १९९६.

ओ३म्.

अद्वैतादर्श.

प्रस्तावना.

उपगोति.

येवानरिहंतृणां, वेदादि परावरं चेष्टं ।

प्रणमे तानेक मति, मम मुखरत्वं क्षमतां ते ॥१॥

कवित.

इष्ट^१ हे परापर वेदादि अरिहंतनको नमूं^२ रीतसारी क्षमें^३ भनत अजान हे;
अद्वैतादर्शसेती^४ होत हे निदान ताको, तेसो यह दर्पन हित दर्शन सुजान हे;
जो सप्रको खंडन हो खंडनको खंडनना, जा मंडन खंडन ना मंडनेकमान हे,
अज्ञान परिपाटीसे कब हू आरोप होय, ताको हो लोप पहिले गोप एसो तान हे.

॥ २ ॥

१॥ येषां अरिहंतृणां परावरं च वेदादि इष्टं

तान् एक मतिः प्रणमे, ते मम मुखरत्वं क्षमतां ॥१॥

कवितके पृथम पारमें जो मंगलाचरण हे उसका सार यह हे कि, मैं
अजान जौ कुछ (यह अद्वैतादर्श ग्रंथ) लिखना चाहता हूं (लिखा हे)
उस लेखमें यदि कोई दोष होवे तो, अरिहंत-महात्मा क्षमा करेंगे-उन
परापर ओर यथार्थ ज्ञान किंवा वेदादि-हरकोई मत पंथके यथार्थ बोधक
ग्रंथ वा उनके वैसे भाग तथा तिन-परापरादिके अनुभवी (ज्ञाता) अरि-
हंत-महात्माओंके कटाक्षपा पात्र नहीं ठेकें. यही रहस्य संस्कृत छंदका हे.

१ पर (अगम्य-ब्रह्म-चेतन-पुरुष-शिव-विष्णु-गणेश-ईश्वर-ज्ञान
स्वरूप-कूटस्थ-जिसके परकोई नहीं-पर विनाका अपर-अपरिच्छिन्न-अ-
सीम-पूर्ण-आत्मा-अछाह-गोंड-रुह-अजड-ईल-जात-स्परिट-हुरमजद.

संक्षेपमें अर्थ यह है:—*गमागम्य सिद्धांत (वा गम्य-अगम्य) और यथार्थ ज्ञानादि (वा वेदादि हरएक सत् ग्रंथ) जिनको(का) इष्ट है, ओर अज्ञान पुरुष कुछ बोलता-कहता-लिखता है उसपर दोष दृष्टि नहीं रखके क्षमा दृष्टि रखते हैं, ऐसे अरिहंतन (निर्दोष महात्मा पुरुषों)को भली प्रकार नमस्कार करता हूं किंवा थेसोंकी नमना उक्तमाचार (शिष्टाचार) है. किंवा

२ अपर (गम्य-माया-जड-प्रकृति-अजा-योनी-शक्ति-सक्रिय-परिणामी-परिच्छिन्न कुदरत-नेचर-अचेतन-अजीब-द्रव्यगुण-तत्त्वसमूह-त्रिगुणात्मक).

३ कुदरती-सृष्टिनियमज्ञान. अथाभ्य-यथार्थ ज्ञान.

४ उपयोग-पक्ष-लोक्ष-परमपद सदाचार-नीति-प्रेम-दया-निष्कामता बगैरे.

५ संशय, विपरीत भाषना, असंभावना रहित यथावत उक्त परादिको ज्ञाने-अनभवनेवाला, दुर्गुण रहित-जितेंद्रिय-निर्दोष-अरिर्ग, मूळ, शिक्षेप ओर अज्ञानादि दोष रहित-महात्मा पुरुष.

६ नमस्कार-सत्कार-आदर-मान्यकरण स्वीकारना.

७ परापर, यथार्थ ज्ञान-इनका स्वरूप-इनकी महिमा, अकथ (अवर्णीय) है-उसके वर्णन करनेमें अशक्य हूं; अतः उनके स्वरूप जाने वाले-अनुभवनेवाले महात्माओंको ही नमस्कार करने योग्य होऊं, तो भी अहो भाग्य-यही अच्छा सनद्धता हूं.

< जीव मात्र, सर्वज्ञ वा सर्वथा अज्ञ नहीं. अतःविषय मात्रके संपूर्ण यथावत, यथार्थ ज्ञान अप्राप्तिसे अज्ञान है.--अज्ञ है.

* हरकोई विषय (द्रव्य-गुण-वाच्य-स्पर्श-रंग-रस-गंध-आकर्षणादि) सर्वथा गम्य नहीं है-संपूर्ण प्रकारसे विदय नहीं होता. तद्वत् सर्वथा अगम्य नहीं है. ऐसेही परापर (मूल प्रकृति ओर पुरुष) हैं. जो सर्वथा अगम्य हैं तो, अगम्य पदका प्रयोगही नहीं बनता. जो सर्वथा गम्य हों तो, मत-भेद नहीं होते.

उक्त इष्ट वाले क्षमाग्राम और सदाचारी महात्माओंको नमता हूं, किंवा जो उक्त इष्ट वाले और अज्ञानोंपर क्षमा रखना, यह उत्तम रीति धारण करने वाले हैं, तिन अरि हंतनको नमता हूं, इ. जोकि परापरादि उनका इष्ट है, अतः अरिहंतनको नमस्कार करनेसे परापरादि—तीनोंको भी *नमस्कार हो गया, यह स्पष्ट है. इस लिये उनको ही प्रणाम किया. निदान शिष्टाचार है और उनकी *क्षमा दृष्टि रहे, ऐसा जानके उनको नमता हूं.

किंवा—“यद्यपि मैं ईरानी, किरानी, कुरानी, पुराणी, स्वीडनबोर्ग, नवीन पुराणी वगैरे जैसा वा उनके रहस्यों जैसा वहमी वा चळता पुरजा नहीं हूं, तथापि मैंने धर्म पंथों वा मतोंसे क्या सीखा और वीइ कितने अंशपर हे—तम रूप है वा उजालेको बताता है—वा क्या, उसकी परीक्षा मुझे हो इस लिये, किंवा जो मैं दूसरोंका रहस्य नहीं समझा सो छिखता हूं, इसलिये” अज्ञ हूं और क्षमापात्र; अतः उनको नमस्कार करता हूं.

अद्वैतका जो आदर्श है उससे तिसका (प्रचलित अद्वैत पक्षोंका) नि-
दान हो जाता है. १० तेसा (अद्वैतकी झांकी करनेवाला) यंड दरपन

*ग्रंथ, मनुष्यकृत जड़ पदार्थ वा संकेत समूह हैं. तद्वत् यथार्थ ज्ञान और प्रकृतिके संबंधमें ज्ञातव्य है. अतः उनको नमस्कार करना, उनसे क्षमा मांगना व्यर्थ, अव्यक्त, है; एतदृष्टि उनके प्रति सत्कारादि योग्य पद ग्रहण करने योग्य है. और क्षमा पदका यहां यह प्रयोजन है कि, इस ग्रंथ में यथार्थ ज्ञान, सत्य बोधक ग्रंथ वा उनके वेसे भाग, महात्माओंके रहस्य तथा गम्भागम्य के विरुद्ध लेख नहीं धारता, अतः ग्रंथकर्ता उनके कटाक्षका पात्र नहीं. शिष्टाचार प्रकारसे क्षमों वगैरे पद हैं. (शंका) न्यायकारी-सत्यवक्तृको नमस्कार वा उसको प्रार्थना करना किंवा उससे क्षमा मांगना वा उसकी स्तुति करना व्यर्थ है. (समाधान) शिष्टाचार-लोको व्यबहार-योग्यों प्रति आदर उपचार इत्यादि कारण हैं. नकि खुशामद वा मिथ्याचार.

* शैव शाक्त वैष्णव अधियोसोफिस्ट.

९-१० प्रचलित नवीन अद्वैत सिद्धांत नवीन वेदांति-अहं ब्रह्मवादि-जीव

(अद्वैतादर्श-अद्वैत दरपन-ग्रंथ) हे. सुजानों (शोधकों)को अद्वैत सिद्धांत-पक्षका दर्शन हो, इसलिये यह रचा गया है. वा शोधकोंको अद्वैत पक्षका उसके दूषण भूषण सहित दर्शन हो और उनके हितका दर्शन हो.

ग्रंथ वांचक कोई शंका करे कि “एसा पक्ष कोनसा है कि जिसका खंडन न हो-सर्वपक्ष-मंतव्यका खंडन हो सकता है; जैसा कि ग्रंथ विषे अद्वैत और द्वैत संबंधमें है. परंतु द्वैतका प्रतिपादन करना स्पष्ट-सिद्ध है, अपूर्वता तो अद्वैत सिद्धि मेंही है, अतः सर्व खंडन पक्ष मान्य नहीं” इस शंकाके समाधानमें तीसरापाद है:—

कितनोंकका एसा मंतव्य है कि “जो कुछ मन बुद्धि, याणिका विषय हो, उसके स्वरूप निर्णय वारते जो कुछ कहाजाय वा जो जो कल्पना की जाय, वे तमाम, खंडन हो जायंगे—होजाने योग्य है”. जो गूँही हो तो, खंडन नामक विषयका खंडन नहीं होता (खंडन, अनवच्छिन्न प्रवाह रूप धारा है), यह सिद्ध होता है. परिणाममें कोई पक्ष-मत धर्म-सिद्धांत ब्रह्मकी एकता माने वाले-अभिन्न निमित्तोपादान वादि-अभाव (नेसती)से भाव (हस्ती) मानेवाले (किरानी कुरानी वगैरे)-सूफी-केवल-अकेवल-शुद्ध-अशुद्ध अद्वैतवादि भाइयोंके मंतव्यका अप्रशंसनीय परिणाम-फल देखके वा उनके माने हुये सिद्धांतको अयुक्त-असंगत-असमीचीन सदोष जानके असुक्त नहीं पाके उसके निदानकी आवश्यकता है. जैसे दुसरेकी अपेक्षा बिना अपने दोष, आपको प्रतीत नहीं होबे, वैसे अपना मुख अपनी च-हुंसे नहीं देखा जाता; किंतु उसकी निरिक्षामें अन्यकी अपेक्षा है. फलितार्थ यह के, यथार्थ योग्य आदर्श बिना, अपने मुखका व्यूँका त्यूँ प्रति बिंबभी नहीं देखा जाता (मूल बिंब तो कहां). अतः अद्वैत नामक सिद्धांत रूप जो मुख है वा जैसा उसका मुख (शिरोमणीसार-रहस्य) है उसका वा वैसा प्रतिबिंब-यथावत फोटो देखना वा देखाना-देख पडना आवश्यक है. तब उस मुखका वा उसको अपने मुखका निदान-गुण दोषका ज्ञान होजाता है.

जिन्होंने किसीका मुख नहीं देखा हो, सो भी दरपनद्वारा उसका तादृश्य

स्थीकारणीय नहीं है*

दूसरा पक्षकार यह कहता है कि "जिस विषय (मंडन) का खंडन नहीं होता-खंडन भी जिसका विषय हो जाता हो, वही सिद्ध-मंडन है सो तमाम मंडन कार्योंको एकही रूपमें विषय होने योग्य है. अर्थात् जो सत्य है सो एक प्रकारी है हे जेसा है अन्यथा नहीं होता; अतएव तमाम विद्वान् बुद्धिमान् तब वेताओंका एकही भूत-रहस्य-आशय होना चाहिये; अन्यथा (मनुष्योंको बुद्धिका हेतु होनेसे) खंडनीय वा खंडन होने योग्य है. सा यह है कि, जहांतक जिस विषय स्वरूप-परिणाम संबंधमें नाना मत-पक्ष हैं वहांतक, उन पक्षोंके संबंधमें निश्चित यथार्थताकी दृष्टि नहीं हो सकती, वा उस पक्षोंके योग्य वे नहीं हैं. जो यथार्थ है, उसका खंडन नहीं हो सकता. जिसका खंडन हो जाता हो वोह निर्दोष-यथार्थ नहीं है. क्योंकि "ब्रह्मांडमें जो अनादि, मूल तत्व-स्वरूप पदार्थ हैं-(वा है) वे जैसे हैं-वैसे हैं-अन्यथा नहीं होते और न होंगे-वा नहीं हो सकते." यह बात थोड़े ही विचारसे जान पड़ती है-स्पष्ट है" तब उनके स्वरूपमें मत भेद क्यों? नहीं होना चाहिये. परंतु जीवोंकी अपूर्णता (अज्ञान)के सिवाय अन्य कुछ यथावत फोटोजान लेता है; वैसेही अद्वैत पक्षकारसे इतर अद्वैतन जानने वाले शोधकोंको भी यह ग्रंथ उपयोगी है. अद्वैत पक्षोंमें कोई एक अद्वैत मतके निदानसे अन्य अद्वैत पक्षोंका भी निदान हो जाता है; इस लिये इस ग्रंथमें मुख्यतः जीवब्रह्मएकतावादी वा तिसके सिद्धांतकी छबी-फोटो और उसकी परीक्षा है; तदंतर गौण पक्षसे अन्योकी है. अतः "अद्वैतादर्श" नाम योग्य ही है.

* विचारना चाहिये कि जो "मन बुद्धि वाणीका विषय सो विषयी सहित खंडन हो जाता है," ऐसा मानें तो, तमाम मत पंथ धर्म वा फि-जोसोर्तोंके ग्रंथ और मूलस्वरूपों (जीव-ईश्वर प्रकृति स्वभाव-मोक्ष-जड-चेतन चंगे) के बोधक निर्णायकोंका उपदेश-मंत्रव्य त्याज्य है. और इधर कार्य-स्वरूप-द्रव्य गुणोंको देखते हैं-चाहते हैं तो, उनका स्थावर होता रहनेसे

नहीं कहा जाता.*

पृथम पक्षमें वादि-पक्षकारके पक्षकी हानी स्पष्ट है. उत्तर पक्षमें अ-
खंड-निर्दोष होने तक मान्य नहीं हो सकता. इसलिये पृथम शंकाका खं-
डन तीसरे चरणसे हो गया.

दूसरी शंकाका समाधान भी इसी चरणमें अर्थात्पत्तिसे होता है.- जो
अद्वैत वा द्वैत पक्षका खंडन न होता हो तो, माननीय है. अन्यथा नहीं.
तद्वत् सर्व पक्ष वास्ते जाना चाहिये. अन्यथा "सत्यका मंडन हरकोई करता
है वा हो सकता है वा स्वतः सिद्ध है, अतः उसके मंडनमें अपूर्वता नाहें;
किंतु असत्यका मंडन किया जाय तो अपूर्वता है." यह सप्रतिपक्ष मान
लेना पडेगा; जोके त्याग्य है. अतः जितना खंडन हो वोह अयथार्थ पक्ष
है, ऐसा माना उचित है.

चोथापाद, इस ग्रंथके रचनेके मुख्य हेतुको जनाता है:- पूर्व ओर
पश्चात् फिलासोफीके सेलभेल-मिश्रण होनेसे जैसे कि मात्र परिपाटीके न
जानेसे ही कितनीक फिलसुफी (तत्व विद्या)में दोष आरोपा जाता है, वैसे
वेदांत (यथार्थ ज्ञान-ज्ञानका सार-रहस्य-वेद सार) जैसी सर्वमान्य सर्वोत्तम
फिलोसोफीपर भी भविष्यमें आक्षेप है वे, तिसके पहिलेही प्रबंधार्थ उद्देशसे
एक उदहारण स्वरूपमें यह लेख-अद्वैतादर्श ग्रंथ प्रसिद्ध करके निर्दोष

उनका रय ओर उपयाग भी निश्चिवात्मक नहीं कहा जाता. अतः निर्णय
करनसे हाथ खेंचके अपने अपने प्रमाण-इंद्रिय-बुद्धि-मन अनुकुल वर्तन
होना चाहिये. पक्ष तानना वा अन्योंको बहकाना किंवा अज्ञानांध प्रवाहमें
आप पडना वा दूसरेको डालना नहीं चाहिये-अनुचित है. परंतु दूसरा
पक्ष इस आलस्य होनेकी 'ना' करता है; क्योंकि, मन मुखी वर्तन वा
अनिर्णित ता उपदेश होनेसे मनुष्योंको हानी है. नाना दुःख-छेशको प्राप्त
होने याग्य होंगे, जेसाके वर्तमानमें है. अतएव योग्य मनुष्योंको योग्य
मंडली होकर निर्णय हो, अर्थात् चक्रवर्ति मंडली बनाई जाकर चक्रवर्ती
निर्णय होके उपदेश हो.

निर्णय हो जाने उपर, मेरी दृष्टि (तान)का वेग है. अर्थात् आक्षेपका प्र-
थमहील्लोप हो जावे, यथार्थ दरसाया जावे, यह मेरा गोप गुप्त आशय है.
कुछ किसीके खंडन मंडनमें आप्रह नहीं है, ऐसा जाना योग्य है.

दोहा.

तत्त्व वेदांतका, सर्व पक्षमें जाय;

शैली या प्रकारकी, ले विचार मनराय. ॥१॥

जो कि यह (जो कुछ लिखा गया है-अद्वैतादर्श) ग्रंथ, अद्वैत-वेदांत
पक्षका ही जांचक संबंधी है, तोंभी हरकोई-(धर्म-मत-दीन-पक्ष-मजहब-
पक्ष=द्वैत और अद्वैत संप्रदायका पक्षकार) जो शोधक-न्याय दृष्टिसे इस
समाम ग्रंथको सविचारपढ़े-उसको, अपने मंतव्य-निश्चयके आद्य अंतवाले
तत्त्व वा सिद्धांतगत जितना अयुक्त मंतव्य है, उसका दर्शन हो, और
उस शोधक विचारवान पुरुषकी बुद्धिको सदासद्के निर्णय पूर्वक, उक्त
अयुक्त अंशके त्याग तथा सयुक्त-यथार्थ रहस्य-सिद्धांत शोधन करने और
जानेका फर्ज पड़े, ऐसी प्रकारकी गुह्य-गंभीर-शैलीवाला, इस ग्रंथका लेख
है. क्योंकि इस ग्रंथके हरकोई शोधक पाठक मनराय (बुद्धिवान-स्वतंत्र-
मन जीत)को विचार लेनाही पड़ता है; अतः सामान्यतः सर्व मतवालोंको
उपयोगी हो सकता है.

दर्शनके प्रवेशसे, एक वाक्य इतिजान;

जल्प वितंडा वाद तज, अनुभव सार पिछान. ॥४॥

ग्रंथ गत दर्शनों (प्रक्रियाकी झांकियों) में प्रवेश वत् जो ग्रंथारंभ
प्रवेश है, उसके आद्य अक्षरसे लेके ग्रंथकी समाप्ति-इति पद पर्यंत, ग्रंथ
कर्त्ताका "एक वाक्य होय नहीं" ऐसा जानके जल्प वितंडा वादकी दृष्टि
छोड़के अनुभव और सारको लेना चाहिये; क्योंकि तमाम ग्रंथको सविचार
पढ़े बिना, वक्ता वा ग्रंथकारका रहस्य, ध्यानमें नहीं आसकता. 'क'.

ALLAHABAD.

कोश-लक्षण.

इस अद्वैतादर्श ग्रंथमें कितनेक ऐसे पद हैं कि जो न्यून देशवर्ति और अन्य भाषाके पारिभाषिक हैं, और कितनेक ऐसे पदार्थ हैं कि, जिनके लक्षण वेदांतानुयायी ई-उर नहीं भी जानते हों; अतः उन पद पदार्थोंमेंसे जिनके अर्थ वा लक्षण यथा प्रसंग-कहीं न कहीं ग्रंथमें आचुके हैं, उनको छोड़के शेष उन पदोंका अर्थ वा पदार्थोंका लक्षण कि जिनका किसी वाचककी सुगमतार्थ जनादेना उचित है-सो-संक्षेपमें लिख देते हैं:— पद अर्थ

पद	अर्थ
अनुमिति-अटकल	अविद्या-अन्यथा ज्ञान, विपर्यय ज्ञान, ज्ञान निवृत्त
अविवेकी-अशोधक, सत्यासत्य न जानेवाला.	नीय, ज्ञानाभाव, ईश्वरी ज्ञान* (अ-ईश्वर-वि

१. प्रस्तुत पद और लक्षणोंका प्रसंगपर स्पष्टि करण होनी जाता है, अतः यहां लिखना विशेष उपयोगी नहींभी है; तथापि किसी अनजानको उपयोगी होना संभव है; इसलिये कर्त्ताने संक्षेपमें लिखे हैं, औरभी इन अर्थ तथा लक्षणोंका योग्य संबंध प्रवेशक पत्रसे लेके ग्रंथके अंत पर्यंत ज्ञातव्य है. प्र. क.

ई-ईंग्रिजी. गु-गुजराती. फ-फारसी. उ-उर्दू. मे-मेवाड़. अ-अरेबी.—के चिन्ह हैं. शेष पद हिंदी और संस्कृत हैं, ऐसा जाना चाहिये. प्र. क.

* इस प्रकारके अर्थोंसे चौकना नहीं चाहिये, क्योंकि शब्दजाल महाजाल है. और संस्कृत शब्द सागरकी मर्यादासे व्युत्पत्तिद्वारा अनेक अर्थ होजाते हैं. यथा निम्न लिखित शब्दभी ईश्वर-तिर्थक ई-गुरु-उपदेशक-आचार्यादिके वाचक सिद्ध होसकते हैं:—

पद अर्थ

घा-ब्रान) मायाका अंश.
अलं मंतल. इ.-सूक्ष्म अदृष्ट
प्रातिकृति.
अनर्प-आर्य कोमसे अन्य
कोमवाले, वा जो उत्तम
नहीं सो.

आटा उ.-चून, लोट.

आकर्षण-गुरुत्वं. गुण विशेष
ष, पदार्थ विशेष.

आलात चक्र } लकड़ीके कि
आलात वेग } नारोंपर अ-
ग्नि लगाके व्यवधान र
हित घुमावे तो. देशांतराय

उल्लुकः गर्दभः विडालः कुक्कुरः
यमः वृश्चिकः विट् : मंदः गरलं.
खलः पाषंडीः बलदः भगंदरः म
हिषः श्वाः आहिः अब्रः अमंगलः
चंडालः चौरः दुःखं. दुर्जन. यथा
चंडयाति दुष्टान् इति चंडालः अतः
दुष्टोंपर कोप करनेवाला होनेसे
ईश्वरका नाम चंडाल हे. इत्यादि.
ईश्वरादिको नहीं मानने वाले
एसे एसे अर्थ करते हैं. इसलिये
शब्द पदकी व्युत्पत्तिमात्रपर नहीं
जाना चाहिये. शब्द विद्वानोंका
खिलोना होता हे. निदान आकां
क्षादिकी संगतिसे अर्थ लिया जाता हे.

पद अर्थ

रहित अत्रिका गोल च
प्रतीत होता हे.

उक्त-उपर कहा हुवा-
मजकूर.

औक्षिजन. इ.-जीवन रक्षक
एक वायु. जलके उपा
दानका अंश.

कर-करनेवाला, करके, द्वा
रा. हासिल, लागा, दि
कम.

कम दरजे. फी.-न्यून, हलका,
ओछा, उतरता.

कर्म-क्रिया, गति, जिसपर
क्रिया कीजाय.

कोम. फा.-जाति, मंडली, स-
मान धर्मी. मंडली. देशी
मंडली.

केलवणी. गु.-शिक्षण, तरती-
ब, तरबीयत, तालीम.

कानशेंस. इ.-संस्कारी विवे-
क बुद्धि, दिल, जमीर.

क्रियावर-मरने पीछे कीर्त्ति भो
जनादि कराना, बडाका-
म, उपकार.

गपोडे } -अर्थशून्य विकल्प.
गप्प } सुनीसुनाई बात. दं
तकथा, अयथार्थ.

पद अर्थ

चले-शिक्षकको अनुयायी शिष्य.
चलता पुरजा-नैपुण्य, ह्यंशि-
यार, चालाक, समयसूचक.
चूंटनी. गु.-बीणन, छांटन,
चुनना.

जोडे. गु.-साथ, समीप, संबुक्त
जरूरयात. फ.-आवश्यक, भा-
ग्य, साधन, जिसके वि-
ना जीवन व्यवहार न
चले वेसी वस्तु, हाजत.
जाती. फ.-अपनी, कोम,
ज्ञाति.

जात. फ.-स्वत्व, स्वरूप.
जारी. फ.-बहता, चलता.
तपास. गु.-शोध, शोधन. प-
रीक्षा. तहकीकात.
तदन. गु.-सर्वथा, अखंत, वि-
लकुल.

दरमियान. फ.-मध्य. बीच.
देशहित } देशवासियोंका श्रे
देशोन्नति } य-कल्याण. इ.

धारो. गु.-कल्पेलो. मानेलो.
रसम, रीत, कायदो.

धारा. गु.-कानून, जल प्रवाह.
स्थापन.

धोरन. गु.-रीति, चाल, रसम.
प्रकार.

पद अर्थ

धी-बुद्धि, लडकी.
नलिये. गु.-केलु, माटीके खु-
ले हुये लघु नल.
नावाकिफ. फ.-अज्ञ, न जा-
ने वाला.

डाह्या. गु.-बुद्धिमान. डाहे.
ढकोसले-कल्पनामात्र. मंत-
व्यमात्र.

पुरावा. गु.-सबूत, प्रमाण सि-
द्धि. वा इनकी सामग्री.
पर-दूसरा, ब्रह्म, अगम्य, पां-
ख, उपर, किनारा, परंतु

परोक्ष-गुप्त, अदृष्ट
प्रतिपत्ति-प्रयोग, उपयोग, यो-
ग, योजना, निर्णय, नि-
र्धारण, कबूल, आशय,
खात्री. अनमोदन.

फिलोसोफी. इं.-ज्ञानका स्नेह.
ज्ञानका इश्क. तत्वविद्या.
फिलोसोफर. इ.-तत्वज्ञ. ज्ञा-
नका स्नेही.

बाजु. फ.-दशा, भुजदंड, स्पा-
टि-साइड.

बकवाद. उ.-व्यर्थ भाषण, ब
डवड, कहना, वादावाद
विवाद.

बेतरनी-दोभांत, बेंतन, रचना,

पद अर्थ

बुद्धि
बेवकूफ. फ. अज्ञ, मूर्ख.
मिथ्या-यथायोग्य देशकालमें
जो उत्पन्न न हो. (य-
था स्वप्नदृष्टि) झूठ. इ.
मजकूर. फ.-पूर्वमें कहा गया
सो. पूर्वाक्त.
मिलकीयत. फ.-स्थावर जं-
गम जायदाद.
मनशाय. उ.-मनाशय-भाव-
रहस्य. प्रयोजन.
मत्ताक-मतमान्य.
या-वा, अथवा, के.
रहबर. फ.-शिक्षक, पेगंबर,
आचार्य, अगवा.
लागु. गु.-संबंध, संबंधक, सं-
बंधी, प्रति, लगती, आ-
रोप.
बधारा. गु.-ज्यादे करना. व.
ढाना.
बगेरे. फ. इसादि.
वाद-निर्णयार्थ परस्पर भाषण
विवाद-भांडण, बकवाद, तं-
टा, वादका हेतु
वाकिफकार. फ.-जानेवाला.
वादानुवाद-परस्पर प्रश्नोत्तर.

पद अर्थ

विल. इ.-पत्रावेक्षेण, परिणाम-
पत्र-नोट विशेष.
वेदांत-वेद ग्रंथोंका सार-रह-
स्य, यथार्थ ज्ञानका रह-
स्य, तत्त्वज्ञान, नवीन प-
क्ष विशेष.
वांचना. गु.-पढना. पाठ क-
रना.
वाचो. गु.-पढो.
व्याघातदोष-आघात. कहे
हुये के विरुद्ध, कहनेसे
जो पक्षघात-पात असत्
दोष सो.
विगत. मे -तफसील, विवेचन-
विस्तार
वाजूबी. फ.-योग्य. नीति पू-
र्वक, घटित.
शेषा-प्रकृतिका वोह सूक्ष्मांश
जो व्यापक ओर इतर
काभी मूळ हे.
श्रीजी-महाराजा-शोभायमान
राजोंमें मोटा राजा.
सरैरास. गु.-एकंदर, सरासरी,
औसत.
संप. गु.-ऐक्यता, इत्तफाक.
संकल-संकलना, परंपरा संबंध

पद अर्थ
 संतोषक-संतोष करने वा देने वाला.
 सख्त. फ. -कठिन, कठोर, तुरा
 छुहारा. गु. -संवारा. शोध. सं-
 वारन, शोधन.
 हक. अ. -अधिकार, वाजिव.
 सत्. ईश्वर. यथायोग्यता.
 हाल. फा. -वर्तमान. अवस्था.
 हिंदु. फ. -माशूक, गुलाम, चो-
 र, काफिर, भिधुवासी
 [भिधके किनारेके गृह-
 वासी].
 -विराम-विभाग-कर्त्ता-सूचक
 चिन्ह.

पद अर्थ
 -पूर्णविराम, वाक्य वा
 विषयका समाप्ति सूचक
 चिन्ह.
 -पूर्व प्रसंग, संगति सूचक.
 अर्थात् वाचक. चर्चायका
 बोधक. •
 -अर्धविराम. पूर्वोक्त उभय
 चिन्हका अर्थ बोधक.
 उत्तर संबंध सूचक.
 -पूर्वोक्त उभय चिन्हवाले
 अथका बाधक.
 “ ” -अवतरण चिन्ह.
 -पूर्वोक्त उभय चिन्हवा-
 ले अथका बाधक.

लक्षण.†

अद्वैत-सजातीय, विजातीय ओर स्वगत भेद रहित. १.
 सजातीय भेद रहित. २ एकही ३.
 सजातीय-तिसकी जातिवाला, समान, [मनुष्यका सजा-
 तीय मनुष्य है. खिजूरका खिजूर है].
 विजातीय-तिस जैसा नहीं; किंतु अन्य प्रकारका.-असमा-
 न (बंदर. देव, छुहारा, मनुष्य-खिजूरसे विजातीय हैं.)
 स्वगत-अंश-सांश (शरीरके हस्तादि अंश हैं).
 विशेषण-अपने विशेष्यके स्वरूपमें प्रवेश करता हुआ विशेष-

, इत्यादिका शेषार्थ प्रचलित रूढीवत्,

† इन लक्षणोंमें कोई भाग वेदांत पक्षसे इतर प्रकारकाभी है,
 यथोचित यथा प्रसंग उपयोग कर्तव्य है.

व्यक्ता अन्यसे व्यावर्त्तक और (अपनी सीमा तक) अपने विशेष्यको अपने सहित जनानेवाला विशेषण कहात्ता है. यथा काला जल, खारा पानी, नील वस्त्र (यहां काला रंग और खार तथा नील विशेषण हैं और पानी, वस्त्र विशेष्य हैं)

विशिष्ट-विशेषण और विशेष्य दोनों मिले हुये विशिष्ट कहाते हैं. यथा वेदांतियोंका अंतःकरण [विशेषण] और कूटस्थात्मा (विशेष्य) मिलके विशिष्ट अर्थात् जीव कहाता है.

उपाधि-अपने उपहितके स्वरूपमें प्रवेश न करती हुई, अपने को उपहितसे पृथक् जनाती हुई, अपने उपहितकी अन्यसे व्यावर्त्तक हो (जुदा जनावे) और [अपनी सीमा तक] अपने उपहितको अपने सहित जनावे-उस वस्तुको उपाधि कहते हैं. यथा घटाकाश. यहां आकाश की उपाधि घट है. आकाश उपहित है. घट आप पृथक् हुवा घटआकाशको महाकाशसे भिन्न और अपने सहित जनाना है. तद्वत् वेदांतियोंका अंतःकरण, चेतनकी उपाधि है. अंतःकरण अवच्छिन्न चेतन (कूटस्थात्मा) को ब्रह्म चेतनसे भिन्न अपने सहित जनाता है. १.

जाति, गुण, क्रियासे भिन्न धर्म. २. कार्यमें असंबंधि वर्त्तमानमें व्यावर्त्तक. ३. उत्तरके २ लक्षण यथा प्रसंग घटाये जाते हैं.

उपहित-उपाधि वालेको उपहित कहते हैं.

अंतःकरण-जिस करण-साधन-प्रमाणसे शरीरके अंतरके दुःख सुखादि पदार्थोंका जीवको ज्ञान होता है. उसे अंतकरण कहते हैं. यह सूक्ष्म प्रकृतिके सूक्ष्म सत्त्वांशसे

बना है. ओर प्रकृतिके रज तम भागभी उसमें शामिल हैं. विद्युत्सेभी अधिक शक्तिवाला मध्यम परिणामी है. तमम शरीरमें व्यापक ओर लचकदार (स्थिति-स्थापकरूप) पदार्थ है. उसके रागादि परिणाम-अवस्था होते हैं. चित (स्मरण परिणाम), बुद्धि, मनु ओर अहंकार किंवा सुत, वृत्त, वृत्त, कृत, यहभी उसी के परिणाम-अवस्था-हैं. यह ओर इसके धर्म, बाह्य-द्रव्योंके विषय नहीं होते. यह पदार्थ किसी ज्ञान प्रकाश करके प्रकाश्य हुआ योगियोंको विषय होता है. ओर चेतनकी सत्ता करके लोह चंबुक समान उसका ओर उसके धर्म रागादिका उपयोग-प्रकाश-होता है. इ.

ज्ञान-प्रकाश समान स्वप्रकाश एक अनादि पदार्थ है. उसमें पूर्व वासना-अभ्यास-करके नाना परिणाम होते हैं. त्रिष्टुटि मात्र जगत् उसीका रूपांतर होता है. अति शीघ्र क्षणिक परिणामी है; ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय, कर्ता, कर्म, क्रिया, मोक्षा भोग भोग्य, -इत्यादि उसीका क्षणिक परिणाम है. [बौध्मत कृत लक्षण] (वेदांती इसे बुद्धि-अंतःकरणका परिणाम कहते हैं.)

लयविज्ञान-मजकूर विज्ञानका अहंप्रत्यवाली धाराका नाम है. पक्षमें अहं जिसका स्थान है सो विज्ञान. चित विज्ञान-मजकूर विज्ञानका नीलादि [इदमादि] प्रत्यय वाली धाराका नाम है. पक्षमें नीलादि[इदमादि]का उल्लेख करानेवाला जो विज्ञान सो.

1-ज्ञान. चेतन-प्रमाणजन्य ज्ञान.

मा-प्रमासे भिन्न प्रकारका ज्ञान. यथार्थ ओर अयथार्थ भेदसे दो प्रकारका है.

अयथार्थ-अप्रमा-दोषजन्य ज्ञान. इसको भ्रमज्ञान कहते हैं
 भ्रम-स्व अभाव अधिकरणमें जो अवभास, सो भ्रम कहा-
 ता है १. दोषजन्यत्व २. निष्फल प्रवृत्ति जनकत्व ३
 अधिष्ठानसे विषम सत्तावालेका अध्यास ४. विशेषणके
 अभाववालेमें विशेषण भासे ५. अयथार्थ ज्ञान और उ-
 सका विषय ६. इ. यथा रज्जुमें सर्प और उसका
 ज्ञान भ्रमरूप है. क्योंकि अन्यथा प्रतीति और एसी
 प्रतीतिका विषय अन्यथा है. इ. १

भ्रमके दो प्रकार होते हैं. एक संशयरूप भ्रम होता
 है. (यथा स्थाणुको देखके यह स्थाणु वा नहीं १. यह
 स्थाणु वा प्रेत २. यह स्थाणु वा मनुष्य ३. यह मनुष्य
 वा प्रेत ४. इ.) १ यह स्थाणु नहीं किंतु मनुष्य है. यह
 निश्चयरूप भ्रम है. २

अध्यास-स्मृतिरूप पर विषय पूर्वदृष्ट सजातीय परका जो
 अवभास सो १. वस्तुमें जो अवस्तुका आरोप सो २.
 स्वाभावाधिकरणमें जो अवभास सो ३. अपने अधिष्ठानसे
 जो विषम सत्तावाला सो ४. इ. यथा रज्जुमें सर्पका
 अध्यास है. सर्प और उसके ज्ञानका अध्यास है. अ-
 ध्यास (भासता है और भान).

इसके दो प्रकार हैं. अर्थ और ज्ञान.

ज्ञानाध्यास-दूसरे विषयमें पूर्व देखी वस्तुके समान जातिवान
 दूसरी वस्तुका जो स्मृति ज्ञानके सदृश ज्ञान होता है,
 उस ज्ञानको ज्ञानाध्यास कहते हैं. जिस ज्ञानका विषय
 अध्यासरूप विषय है, सो ज्ञान. वा अध्यासकी जो प्र-
 तीति सो. [कोई पक्षकार ज्ञानाध्यासको नहीं स्वीका-
 रता उसकी रीतिसे “ न तिसमें तिसकी बुद्धि ” ऐसा

लक्षण अध्यासका है।)

अर्थाध्यास—स्मृतिमें स्मार्थ वस्तुके सदृश पूर्व देखे समान जातिवान दूसरी वस्तु दूसरे विषे जो भासती है. सो अर्थाध्यास कहा जाता है. वा अयथार्थ ज्ञानका विषय. यथा रज्जुमें सर्प अध्यास अर्थाध्यास है.

संसर्गाध्यास—जिसका स्वरूप तो प्रथमही सिद्ध हो; परंतु उसका अन्य वस्तुमें अन्यथा (विलक्षण—अनिर्णीय) संबंध उपजे. उसे संसर्गाध्यास कहते हैं. यथा लालवस्त्रपर श्वेत काच हो, तहां 'लाल काच' एसी प्रतीति संसर्गसे है.

असंसर्गाध्यास—असंबंधीमें स्वरूपासिद्ध संबंधीका अवभास.* स्वरूपाध्यास—स्वरूपासिद्धका अन्यथा—अनिर्वचनीय स्वरूपावभास. सत्से विलक्षण स्वरूपका अवभास.

अधिष्ठान—जिसके ज्ञान होनेपर अध्यास (भ्रम—अध्यास)की निवृत्ति होती है. यथा रज्जु, सर्पका अधिष्ठान. ओर सर्प अध्यस्त है.

प्राक्सिद्ध—जो प्रतीति ओर उपयोगसे प्रथम सिद्ध हो.

आधार—जिसकेबिना वस्तुकी सिद्धि, स्थिति ओर उपयोग न होसके—एवमा स्वरूपाधिकरण.

प्रातिभासिक—अज्ञान से अतिरिक्त दोषजन्य हो, सो अधिष्ठान के ज्ञानबिनाभी जिसका नाश-निवृत्ति होसके सो. अग्र

* इस विवादित साध्य अध्यासके कितनेक प्रकार हैं तहां अर्थाध्यास-ज्ञानाध्यासके संसर्ग ओर असंसर्ग यह दो भेद हैं. इन दोनोंमें एक एकके तीन तीन (धर्म-धर्म-संबन्धाध्यास) भेद हैं. इस प्रकार ६ भेद हैं. वेदांत पक्षमें इस प्रकारसे भेद नहीं, किंतु अन्यथा हैं ओर इस ग्रंथमेंभी इस प्रकारसे चर्चा नहीं है; इसलिये विशेष विस्तार नहीं किया. प्रसंगोपयोगी लक्षण लिखे गये.

नितीकालमें नहीं-प्रतीतिकालमें हो सो. अर्थात् प्रतीति
 मात्र-यथा स्वप्नसृष्टि. मृगजल, रज्जु सर्प, शुक्तिरजत. व
 लकके अन्यथा वे खेल जिनको अन्यथा नहीं जानता
 सत्ता-अस्तित्व प्रकार. शक्ति. योग्यता. धर्मसत्ता. राज्यसत्ता. ई
 प्रत्यर्थसत्ता-जिस सत्ताका बाध नहो-स्वतंत्र सत्ता. व्यव
 हारिकादि सत्ताका आश्रय. यथा स्वप्नसृष्टिकी दृष्टिसे
 जीव-दृष्टाकी परमार्थसत्ता हेतुद्वत् माया-प्रकृतिकी दृष्टिसे
 ब्रह्मकी परमार्थसत्ता हे.

व्यवहारिकसत्ता-अधिष्ठान ज्ञानविना-जिस अस्तित्व प्रक
 रका बाध नहो, सो. यथा प्रकृतिके कार्यकी यह सत्ता
 प्रातिभासिकसत्ता-जिस अस्तित्व प्रकारका अधिष्ठान ज्ञान
 विनाभी बाध होता हो. सो. यथा स्वप्न ओर रज्जु सर्पा
 तथा उनके ज्ञानकी प्रातिभासिकसत्ता हे.

दृष्टिसृष्टिवाद-दृष्टिमात्रही सृष्टि हे, इस मंतव्यकी सिद्ध कर
 का प्रकार. इस पक्षमें पदार्थोंकी अज्ञात सत्ता नहीं हो
 यथा स्वप्नमें कोई अज्ञात पदार्थ विद्यमान नहीं. किंतु दृ
 ष्टिमात्रही सृष्टि हे.

स्वरूप संबंध-उपाधिका ओर अभावका जो अपने आश्रय
 साथ संबंध हे, उसे स्वरूप संबंध कहते हैं किंवा स्व
 पके साथ स्वरूपत्वका जो संबंध माना जाय तो उसव
 भी स्वरूप संबंध कहते हैं.

अविद्या-आवरण शक्ति विशिष्ट मूल प्रकृतिका अंश विशेष
 ईश्वरी ज्ञानकोभी अविद्या कहते हैं. २ विद्यासे जिसव
 बाध होजाय सो ३. विपरीत बुद्धि-ज्ञान ४.

अतिव्यभिचारी दोष-अलक्ष्यमेंभी लक्षण जावे.

अव्यभिचारी दोष-संपूर्ण लक्ष्यमें न वर्ते.-लक्ष्यके कोई भागमें

असंभव दोष-लक्ष्य अवर्ति-प्रमाण असिद्ध लक्षण.

अविद्या लेश-अविद्याके संस्कार-सूक्ष्मावस्था.

अनुमिति-लिंग ज्ञानजन्य जो ज्ञान-सो. यथा धूमको देखके यह स्थल अग्नि वाला है, ऐसा जो ज्ञान-सो. किंवा परोक्षाग्निका काचमें फोटो पड़ते देखके अग्नि है, ऐसा ज्ञान होता है, उसे अनुमिति कहते हैं. १. वा अटकल. २

अनुमानप्रमाण-अनुमितिप्रमाण जो कारण-प्रमाण-साधन यथा व्याप्ति अनुभव वा व्याप्ति ज्ञानजन्य संस्कार वा इन संस्कारजन्य स्मृति वा लिंग ज्ञान वा लिंग. इ.

व्याप्ति-अविनाभावरूप संबंध, कारण कार्यभाव संबंध. तादात्म्य संबंध. यथा अग्निका धूम साथ अविनाभाव संबंध है. रजवीर्य ओर शरीरका वा जनक जन्यका कारण कार्यभाव संबंध है. अतः अग्नि वगैरेकी धूममें व्याप्ति है. अग्नि व्यापक ओर धूम व्याप्य है. व्याप्तिके सम-परस्पर-व्याप्य व्यापकादि भेद हैं.

व्यापक.	} व्याप्ति निरूपकको व्यापक कहते हैं. अनुमिति ज्ञानका विषय सो साध्य. जिसके लिंग वा संज्ञासे जिसका ज्ञान होता है सो लिंगी.
साध्य	
लिंगी	
संज्ञा	यथा धूम द्वारा अग्निका जहां परोक्ष ज्ञान हो वहां अग्निको व्यापकादि नाम दिये जाते हैं.

व्याप्य	} साध्यका व्याप्य. साध्यकी सिद्धिका साधन. यथा परोक्षाग्निकी सिद्धिमें उसके परोक्ष ज्ञान होनेमें धूमको व्याप्यादि नाम दिये जाते हैं.
साधन	
हेतु	
लिंग	
संज्ञा	

अविनाभाव-जिस बिना जो न होवे . उसका उसके साथ
अविनाभाव-संबंध है. यथा अग्नि बिना धूम नहीं होता.
अतः धूम आग्निका यह संबंध है.

असंभावना-जिस संशयका विषय वस्तु स्वरूपभी हो. यथा
स्थानुमें स्थानु वा मनुष्य, ऐसा द्विकोटी ग्राहक ज्ञान, यो
यथार्थ ज्ञानका विषय [जो हो सोही विषय] १. जो
हो उससे अन्यथा- अयथार्थ ज्ञानका विषय) इसके तीन
भेद हैं, विपरीत. अन्य. संशय. कुत्तेमें दीपडेका ज्ञान
विपरीत. रज्जुमें सर्प अन्य. रज्जुमें सर्प वा लकड़ी, ऐसा
भान संशय २. जो हो सो नहीं [अन्य है वा नहीं
इससे उपेक्षा.] ३. जो हो उसमें पूर्वोक्ति संशय. यथा
स्थानुमें पुरुष वा स्थानु ४. नं. ३-४ की असंभावना
संज्ञा है. पक्षमें संशयमात्रका वाचक है. प्रमाण
विपर्यय, विकल्प, स्मृति, निद्रा, उपेक्षा, उदासीन, संशय
इन ८ वृत्तिके भेद जाकेसे असंभावनाका स्पष्ट भेद
जान सकते हो.

असत्-ज्ञानत्राध्य. अर्थशून्य. विकल्पमात्र. अक्षणिक. झूट
बोलना. मिथ्या. सत्यविलक्षण. सत् नहीं. यथार्थ नहीं इ
कर्म-गति-देश स्पर्शास्पर्श अवस्था. संयोगकी निमित्तावस्था
उपासना-समीप जुड़के स्थिति. विक्षेपाभाव. गतिअभाव
इष्टके आकार होके स्थिति-चितनिरोध. *

ज्ञान-प्रतीति. अंतःकरण-मन-बुद्धि-जीवका परिणाम वि
शेष-वा इनका गुण. विषय विषयीका सन्निकर्ष-वा अ
भेद तादात्म्यरूप संबंध. वा गति विशेष. *

*मनुष्यसे हरकोई कार्य-उपयोग-कर्म, उपासना तथा ज्ञान
क बिना नहीं होता.

युक्ति-संश्लिष्टनियमानुकूल बुद्धिका उपयोग [कथन-मनन]


प्रजासत्ताक राज्य-जिस राज्यमें प्रजाकी संमति लीजाय
सो राज्य

देशहित } इसके लक्षणमें मतभेद हैं यथा:—देशवासियों
देशोन्नति } का एक धर्म होना १. एक कोम होना २. एक

मत-हमखयाल होजाना ३. एक संप होना ४. ह्मर,
कला, विद्या, सदाचार, ओर उद्यमकी उन्नति-वृद्धि ५.
जहरियात पूरी पडना ६. अपने दुःख सुख समान दूसरेके
दुःख सुख समझके वर्तन अर्थात् परस्परकी रक्षा ७. कि
सीकेभी योग्य हकका भंग न होना ८. स्वत्वके साथ अ-
पने हक संभाल सकनेकी शक्ति होजाना ९. तन-धन-
मन-संप-धर्म-बुद्धि-विद्या ओर सत्ता-बल-[सत्ता] की
प्राप्ति वा उनमेंसे एक किंवा अनेककी उपलब्धि १०.
न पराश्रितता ११. स्वतंत्रता १२. एक राजासत्ताक
राज्य होजाना १३. एक धर्मी राज्य होजाना १४.
एक कोमी राज्य होना १५. प्रजासत्ताक राज्य होजाना
१६. राजा प्रजासत्ताक राज्य होजाना १७. पर स्वाधिन
होजाना १८. दुःख सुखकी समानता १९. येथच्छा
वर्तनकी योग्यता २०. सर्वको दुःख रहित सर्व सुख
होना २१. हककी समानता २२. इत्यादि.

:-ज्ञान १. ज्ञान पुस्तक २. जिससे धर्म, अधर्म ओर ईश्वरका
स्वरूप समझ सकाय सो [विदित्यनेन धर्मादिकमिति] ३.
धर्मब्रह्मप्रतिपादकमपौरुषेयं वाक्यं वेदः अर्थात् धर्म ओर
ब्रह्म प्रतिपादक, जीव अकल्पित प्रमाण (यथार्थ बोधक)
जो वाणी-वाक्य-सो वेद. मी. ४. तद्वचनादामनायस्य
प्रमाण्यम्. वेद ईश्वरकाही कहा हुआ है, अतः प्रमाण है.

वै. (इत्यादि. वेदके मंतव्य ओर लक्षणमें शास्त्रकारोंका पक्ष है. एक मत नहीं) ५. मंडली विशेषका बनाया हुआ पुस्तक ६. नाना मनुष्योंके रचे हुये मंत्र (विचार) का समूह पुस्तक ७. निशाचर धूर्तोंका बनाया हुआ पुस्तक (चार्वाक) ८. सर्वसे आद्य पुस्तक सत् विद्या-ज्ञानका भंडार, जिसमें किसीका इतिहास नहीं, उसके पूर्व वोह ज्ञान नहीं था जो उसमें है, सृष्टि नियमानुकूल बोधक, सर्व जगत्के वास्तव समानुपदेशक-इत्यादि ९. इस प्रकार यथा बुद्धि यथा पक्ष अनेक लक्षण करते हैं. उसके कितने वाक्य-मंत्र हैं. इसमेंभी तकरार है.-कोई ४ ब्राह्मण, उपनिषद् १० ओर ४ संहिता-इन तमामको वेद पुस्तक मानता है. कोई केवल ४ संहिताको, ओर कोई केवल ऋग्. यजुः दो संहिता, कोई सर्पि अर्थात् तीनोंको वेद मानता है. इत्यादि. इस ग्रंथके अनुयायी ओर विरोधियोंके लेख-खंडन मंडन देखो तो, स्वयं यथार्थ निर्णय होजाय. ओर “चारों वेदकी एक उत्तम-लाभप्रद-माननीय ओर आद्य पुस्तक है,” यह बात उसको अंग उपांग सहित पढ़नेसे जानसकते हो. क.

(सूचना) शुद्धिपत्रमें जिस पद वा पंक्ति पास  ऐसा चिह्न हो उसे अवश्य सुधारके वाचना चाहिये.

७१-जो अनैकांतरूप पक्षकी अनवस्था स्वांकारी जाय तो, निष्कंप प्रवृत्तिका अभाव होनेसे जीवन व्यवहार नहीं होना चाहिये. (परंतु होता तो हे),-जैनियोंको जैन पक्षमें संशय रहना चाहिये. (परंतु वे अपना पक्ष निश्चित मानते हैं),-अंधकी दृष्टिसे घट और ईश्वर असत् तथा सुझकी दृष्टिसे उनकी अस्ति यथार्थ माननीं पड़ेगी. [परंतु जैन ईश्वरका निषेध करता है],-जैनमत ओर उसके अनुयायीका कथन-मंतव्य-खंडन-मंडन-साज्य होगा. तथा सर्वज्ञत्वका अभाव होगा, जोकि उन्मूके मंतव्यके विरुद्ध है.

७२ जो तत्त्वाविद्याके विरोधि प्रकृतिमें भिन्न मानसिक-आंतरीय सृष्टि मानके लोकोंको लुभानेवाले (स्वीडनबोर्ग वगैरे) उपासक विश्वासी हैं, उनको विपरीत भावनाका आवेश होना चाहिये. जब योग साधित चक्रविद्या, शेषास्वरूप ओर संस्कारविद्याका अनुभव लेंगे, आंतरीय स्नेह, सत्य ओर ज्ञानद्वारा उनको भली प्रकार जानेंगे, तब उनके मानसिक (नाटकालंकार-मनपरिणाम, स्वप्न, संस्कार, गुप्त फोटो-मेस्मोरेंसमकी विश्वदृष्टि-इ.) स्वर्ग नरकादि इष्ट दर्शक एक प्रकारके स्वप्नसृष्टि समान जान पड़ेंगे. ओर जो “नो धार्मिक” पर आये तो उनके माने हुये स्नेह-हित-ज्ञान-इच्छा-ओर श्वेत लाल मनुष्याकृतिवाले स्वामी हमारेका पता भी नहीं लगेगा. यदि वहांसे भी आगे चले तब तो ओरभी आश्चर्यमें निमग्न होजायेंगे.

परंतु वेसे भाइ दूसरोंको विश्वासमें डुलाते हैं, आर्य योगविद्या ओर फिलोसोफीकी तरफ नहीं लाते वा नहीं आनेदेते; इसलिये एसांको कहना चाहिये कि-इस हमारी “लेखनी”का सूक्ष्मस्वरूप, ‘तमाम-जीव-ईश्वर-स्वर्ग-नरकादिका

कर्ता-धर्ता-हर्ता है, -इसकी गुप्त महिमा विश्वासियोंका आं-
 रीय स्वामीभी नहीं जानसकता, जो कुछ है सो यही है
 इसीका स्नेह-सत्य-हित सर्वमें है, इसी कलमका सर्व च-
 मत्कार है, -इसीका विश्वास रखो' यथेच्छा फल मिलेगा.'
 (शं.) इसमें क्या प्रमाण ? (उ.) अन्य प्रमाणांसे रहित जो
 विश्वासियोंका विश्वास है सो. अर्थात् जैसा यह वेसा वोह
 जेअर जेसा वोह वेसा यह-[विशेष पूर्व प्रसंगों समान ज्ञातव्यहै]

[शंका] तुम्हारी [आर्य] धर्म फिलोसोफी-तत्त्वविद्या
 उत्तम माननेमें क्या प्रमाण है ? [उ.] हमारे प्रमाण ओर कुद-
 रती पुरावोंको हाल एक तरफ रखके यूरोपके शोपनहेयर,
 मान्यरविलियम, एम लुइस जेगोलियट्स, राविलियमजेन्त, फे-
 ड्रीकबनसेलेज, विकटरकांझीन, मेक्षमूलर ओर थियोसोफीक
 ल सोसाइटी वगैरेके लेख वांचो. उनमेंसे दो विद्वानोंका लेख
 यहांभी लिखदेते हैं.-उसके वांचनेसे आर्यावर्तके विज्ञान-वि-
 द्याकी उत्तम असाधारणता ओर यूरोप तथा बाइबल वगैरेके
 विज्ञान-विद्याकी न्यूनता ओर साधारणता स्वयं जान सकोगे.

In India our religion (Bible) will row and ne-
 ver strike root; the primitive wisdom of the human
 race will never be pushed aside by the events of
 Galilee. On the contrary, Indian wisdom will flow
 back upon Europe, and produce a thorough change
 in our knowing and thinking. A. Schopenhauer.

* * * * *

We are in our Eastern Empire not brought-
 into contact with tribes who melt away before the supe-
 rior force and intelligence of Europeans. Rather-
 are we placed in the midst of great and ancient
 peoples who attained a high degree of civilisation,
 when our forefathers were barbarians, and had a
 polished language, a cultivated literature and ab-
 struse system of philosophy, centuries before English
 existed even in name.

Manior Williams. ६

ओ३म् अद्वैतादर्शः :(प्रवेश)

“ब्रह्मसत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः”
(वेदांत सिद्धांत)

* पूर्वपक्षी—(समीक्षक—शोधक—जांचक) *

जो स्व वा पर. मंतव्य—सिद्धांत—लक्ष्य—अनुभव—निश्चय,—
परीक्षा वा बोध प्रसंग समय प्रतिपक्षीकी परीक्षा वा जिज्ञासुके
ध्यानमें, परीक्षा विषे पार उतारने वा दरसानेवाली कोई योग्य
रीति-प्रकारसे योग्य परीक्षाका विषय न हो वा न होसके अर्था-
त यथार्थ-अबाधित ज्ञानका विषय न हो-न होसके-सो मंतव्य,
(उक्त दोषाभाव होने तक) अर्थ शून्य जैसा है-मानो कहियत
-वा भ्रम रूप अथवा “अकेदी कहानो गुडसेभी मीठी” इ-
स कहावत समान होय नहीं. अतएव किसीके विश्वासवाले
वा कथन मात्र सिद्धांतके ऊपर आधार नहीं रखा जाता;
यह नियम, सर्व धर्म (पंथ-संप्रदाय-दीन-मजहब-बाढा), आ-
चार्य (गुरु, पादरी, इमाम, मुशद, विसपादि) वा ग्रंथ वा
उपदेश प्रति, नियत होसकता है. वे (धर्माचार्यादि) जबतक,
अधर्मी विद्वान, बुद्धिमानों कीसंमति सहित अपना मुख (सि-
द्धांत-धर्म-) विचार पूर्वक नहीं देखें और स्व दोषोंको नहीं
उधार सकें तब तक, दूसरोंको कैसे आकर्षसकेंगे; वा विश्वास
देलासकेंगे ? नहीं. किंतु अज्ञान, छल, अधर्म, दंभ, दंड, अ-
याय वा धूर्तताके सिवाय, सत्य यथार्थ और नीति मार्ग पू-
रक उनका मनोरथ सिद्ध नहीं होसकता.

* यह ग्रंथ वेदांत पक्ष जांचका संबंधी हुये भी हरकोई मतके अनुयायी
अथक जिज्ञासुको उपयोगी हैं, देखो प्रस्तावनागत दोहा नं. ३ की टीका.

एतद्दृष्टि जो, भारतगत, मत-पंथो (न्याय, वैशेषिक, योग, धर्म मोमांसा, सांख्य, बृहस्पति, बौद्ध, जैन चार्वाक, याहूदी, नसारा-ख्रिस्ति, पारसी, मुसलमान, आर्यसमाजी, ब्रह्मसमाजी, पौराणी-वैष्णव, शैव शाक्त, स्मार्त, नारायण स्वामी वगैरे-ज्ञानक, कबीर, दादुपंथी, रामस्नेही, थियो सो-फिस्ट, सायन्सी, आकर्षणी, इत्यादि) मेंसे लोक विषे सर्व शिरोमणि, प्रसिद्ध प्रचलित वेदांत सिद्धांत माना जाता है; जो कि संक्षेपसे यह है:—

वेदांत सिद्धांतः*

१-“जीव ब्रह्मकी एकताके ज्ञानसे (जोके, ऋग्, यजु, साम, अथर्व यह अपरा विद्यारूप कर्मोपासना, व्यवहार प्रतिपादक भाग-स्वतः प्रमाण चार संहिता श्रुति ग्रंथ इतर तत् संबंधी तदेतर स्वतः प्रमाण-ज्ञानभाग-परा-ब्रह्मज्ञानकी साक्षात्से बोधक-विद्या रूप उपनिषद्की श्रुति-ईश्वरोपदेश-तत्त्वमस्यादि महावाक्य शोधन विना, अन्यप्रमाण वा प्रकारसे नहीं होता, अर्थात् ब्रह्मज्ञान वा जीव ब्रह्मकी एकताका ज्ञान, कर्मोपासना किये हुये अधिकारी-विवेक, वैराग्य, समाधि और मुमुक्षुता साधन संपन्न पुरुषको उपनिषद् ग्रंथके एकता बोधक महावाक्य विना कदाचित् भी, नहीं होता) जीवका मोक्ष-“अमृत-अज्ञान-ओर उसके कार्य अध्यासरूपबंधकी अत्यंत निवृत्ति ओर नित्य परमानंद स्वरूपकी प्राप्ति” होता है. उसके विना, अन्यप्रकार-धर्म, पंथ, मतमतांतर मानने वा उनपर चलने से नहीं होसक्ता. ज्ञान पश्चात् विदेह मोक्ष हुये पीछे, पुनरावृत्ति नहीं होती.

* मंतव्यके हेतु, उदाहरण सहित-समग्र विस्तार, इस लिये नहीं लिखते के, इस ग्रंथका उपयोग विशेषतः वेदांतीको किंवा संशयात्मक पुरुषको होनेवाला है; जो के वेदांत पक्ष ओर तद्गतप्रक्रिया, शैली ओर उसकी परिभाषाका ज्ञाता होगा. इतनाही नहीं किंतु उक्त दृष्टि ओर विस्तार भयके कारण वक्ष्यमाण खंडन मंडन-प्रसंगमेंभी संक्षेपसे उपयोगी विषयकाही कथन हुआ है, ऐसा जान लेना.

२-ब्रह्म (सत्* चित्-चेतन ज्ञान प्रकाश स्वरूप-आनंद
 यात् अस्ति भाति प्रियस्वरूप-अखिल ब्रह्मांडके बाह्यांतर
 व्यापक चेतन, सर्वका अधिष्ठान-आधार) अबाध्य-अनादि अ-
 नंत-सत्य है, तदेतर भविरूप त्रिगुणात्मक माया-अज्ञान-ओर
 उसके नाम रूपात्मक जगत-ब्रह्मांड-कार्य मात्र-सदासद्
 विलक्षण-अनिर्वचनीय अध्यासरूप-बाध्य, अनादि सांत है.

३-ब्रह्म (१) माया (अविद्या-मूलाज्ञान-आवरण विक्षेप
 शक्तिवाली वस्तु त्रिचित्र रूप-प्रकृति) (२) जीव (साधिष्ठान
 साभास अविद्या वा व्यष्टि अज्ञान वा अंतःकरण अवच्छिन्न-
 विशिष्ट चेतन) (३) ईश्वर (साधिष्ठान साभास माया वा स-
 मष्टि अज्ञान अवच्छिन्न विशिष्ट चेतन-जगतका अभिन्नानि
 मितोपादान कारण) (४) जीवेश्वरका भेद (५) ओर जड
 चेतनका संबंध (६) यह षट् अनादि पदार्थ हैं. परंतु ब्रह्मे-
 तर अन्य, सर्व सांत तथा मायिक-मायाकी अपक्षासे-हैं ओर
 व्यवहारिक दृष्टिसे सत्य, ओर पारमार्थिक दृष्टिसे प्रातिभासि-
 क (सत्तावाले) मिथ्या हैं; ब्रह्म परमार्थ(सत्तावाला) सत्य है.

४-मिथ्या माया ओर उसके कार्य नामरूप मात्र, रज्जु
 सर्पमें जैसे रज्जुका सर्प, विवर्त है वैसे-ब्रह्म चेतनके विवर्त हैं-
 ओर इस परतंत्र अध्यस्तकी-जैसे रज्जुज्ञानसे सर्पकी निवृत्ति
 होती है वैसे-अधिष्ठान ब्रह्मके ज्ञानसे निवृत्ति होती है.

५-भावरूप मिथ्या-अध्यासरूप-प्रातिभासिक, दृष्टमा-
 त्र होनेसे ब्रह्म वस्तु विषे इस अवस्तु (जगत-माया) का
 अध्यारोप किया वा कहा जाता है. क्योंकि उस कल्पित-
 की निवृत्ति अधिष्ठान स्वरूप होती है. तद्भिन्न अन्य नहीं.

* श्रीमद्भगवद्गीतामें सत् वा असत् नहीं कहा जाता एसा,
 विलक्षणभी मानाहै. “अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तनासदुच्यते.” १३-१२

६-पूर्वोक्त समग्र कथनका सार यह है 'कै जीव ब्रह्मका, उपाधी-त्यागके अभेद है (सोपाधी जीवका व्यवहारमें भेद है) और केवल-सजातीय, विजातीय, स्वगत भेद रहित, अद्वितीय, निर्धर्म, अक्रिय, अपरिणामी, अच्छेद्य, अभेद्य, शुद्ध, चिन्मात्र व्यक्ति) ब्रह्म सत्य है. तदेतर सर्व-माया० (अज्ञान, और उसके कार्य जीव, ईश्वर, भेद, संबंध, भाव, अभाव, नभवादित्व, उत्पत्ति स्थिति प्रलय, कर्मोपासना, साधन, साध्य, वेद, ज्ञान, उपदेश, वक्ता, श्रोता, बंधमोक्ष, और त्रिपुटी मात्र, -ब्रह्मांड मात्र) स्वप्नवत् मिथ्या है'

उस सिद्धांतके अभिमानी-अनुयायी वा उपदेष्टा भाई-ओंके सन्मुख, नित्य प्रति उनके मुखरूप मंतव्य. घर खने-दर्शन करने-वास्ते प्रश्न समूहात्मक यह, अद्वैतादर्श (अद्वैत दर्पण) अर्पण करते हैं. कृपा पूर्वक सेवाको स्वीकारके ओर "वादी भद्रं न पश्यति" इस वाक्य समान कथनवाला, दोषपात्र नहीं ठेरता, ऐसा ध्यानमें बैठके ओर विचार-निर्णय-सर्वदा उच्चमही है, स्वपरको लाभिष्ट होपड़ता है इत्यादि शील दृष्टि रखके, मेरेसे कदाचू अरुची आवे तो, मुझे क्षमा करके उभयके हित सुधारनेमें प्रवृत्त रहनेकी आज्ञा रखता हूं.

* * * * *

(सूचना)-"इस छोटेसे ग्रंथमें प्रसंगों विषे, कोई विषयका विस्तार इस दृष्टिसे किया है कि जिसकी प्रसिद्धि नहीं वा न्यून है. यथा-उपनिषद्की स्वतः प्रमाणताका विस्तार किया है. ओर कोई विषयका विस्तार इस दृष्टिसे नहीं लिखा के वेदांतके ग्रंथोंमें अति प्रसिद्ध है, इतना ही नहीं किंतु उसके अनुयायीके कंठस्थ है. यथा विवर्तवाद, वा पारिभाषिक पदोंका अर्थ (ब्रह्मको कहीं ज्ञाता, कहीं ज्ञान स्वरूप, कहीं केवल

प्रकाश स्वरूप कहीं साक्षी-वृत्ति उपहित वा अंतःकरण उप-
हित चेतन-इत्यादि),—वेदांत संप्रदायीको सम्यक् ज्ञात होनेसे
विस्तार नहीं किया है।

कोई विषयका रूपांतर का उसी रूपसे पुनरुक्ति रख-
नेका हेतु, वाचकके श्रमका बचाव, लाभ विशेष और प्रसंग
वश है। जेसा के अपरोक्षत्व और ज्ञातृत्व प्रसंगमें है; अतः वे
पूर्वोक्त न्यूनता दोष नहीं है।

इस ग्रंथमें जो कुछ वेदांतमत विषे लिखा है वोह, हिंदी
भाषावाले साधारण वाचक निष्ठासुओंको, झट समझमें आ
जावे और उपयोग योग्य हो; इस दृष्टिसे सरल प्रकार और
सुगम रीतिसे संक्षेपमें लिखा है; अन्यथा वेदांतकी फीलोसोफी.
न्याय, जैन, बौद्धादि सर्वकी खंडनकर, सूक्ष्म विचारवालोंके
योग्य है। अतः वाचक महाशयको ध्यान रखना चाहिए के
वर्तमानरूढी अनुसार इस ग्रंथ मात्रके वांचनसे वेदांत पक्षके
खंडन वा मंडन करनेको उद्यत न हों। वा उस योग्य, अपनेमें
योग्यता नहीं समझलेवें। परंतु हां, जो वेदांत संप्रदायके ग्रंथ,^१
जोके विशेषतः संस्कृत और कुछ हिंदीमें भी हैं, उनका ठीक
श्रवण मनन और कुछभी निदिध्यासन किया हो तो, उद्यत
हों; और सृष्टि नियम जान लियेहों तो, खंडन वा मंडनकी

१ जैसेकि वेदांत सूत्र, उपनिषद, श्रीमद्भगद्गीता और इन
तीनोंका भाष्य तथा टीका, चित् सुखी, संक्षेप शारीरक, पंचदशी,
ख्यातिवाद, विचार सागर, विचार माला, वृत्ति प्रभाकर, वेदांतादर्श,
पदार्थमंजूषा, एकादशस्कंध, उपदेश सहस्री, अद्वैतकौस्तुभ—तत्वा-
नुसंधान, योगवाशिष्ठ, अष्टावक्र, आत्मपुराण, अनुभूति प्रकाश,
अद्वैतसिद्धि, नैष्कर्म्यसिद्धि; वेदांतसार, वेदांत मुक्तावली, स्वाराज्य-
सिद्धि, विवेकचंडामणी, अपरोक्षानभूति वगैरे—

अपनेमें योग्यता समझलेवें, अन्यथा व्यर्थ विज्ञाप मात्र हे.

मेरे इस ग्रंथ गत लेखके खंडन होनेसे मैं, मेरा अपमान वा निंदा नहीं समझता, क्योंकि जेसेकि पराधीन रहना, स्वतंत्र होनेका उपाय नहीं लेना, स्वदेश वा स्वआर्यत्वाभिमानाभाव, हिंदु भाइयोंका स्वभाव पडगयाहे तद्वत् परस्परके खंडन मंडनकाभी हे. एसे स्वदोषको न जानेवालेकी निंदा, दोष नहीं. वर्तमान विषे अपने (सत्यहों वा नहीं परंतु) संस्कार (खयाल) बाहिर डालने वा पडनेकी धारा-प्रवाह होरहाहे उसके बिना, कुविरोधियोंका निवारण होना अशक्य होगा, एसा माना जाताहे, सारांश एसी व्यवस्थामें सुनीयतवान प्रयोजककी निंदा, अपमान, निंदा अपमान नहीं मेरा उद्देश किसीकी निंदा वा खंडनमें नहींहे; किंतु जो किसीके दरसाये हुये दोष, अपने वा स्वमतमें होंतो, मतवादी उनको निवारण करके पक्षपात रहित सन्मार्गपर आवें वा दरसावें ओर यदि निर्दोष होंतो, अन्य सदोषियोंका परास्त करें वा तदार्थ उचित उपाय लें; अर्थात् उनके दोष सिद्ध करके प्रसिद्धिमें जनावें ओर उनको समझाके लोक हितार्थ एकमत-धर्मस्थापनका उपायलें. एसे सुउद्देशमें खंडनखंडन, निंदानिंदा, अपमान अपमान नहीं. ए तदृष्टि* अपनेमें अयथार्थ दोषभी सुनके मुझको प्रसन्न होना चाहिये परंतु कब ? जबके उद्देश सफल हो.

क्या अच्छाहो कि जो, इस ग्रंथका लेख अयथार्थ मानतेहों वे भाई, विलष्ट शब्द ओर लक्षण रहित, सरल शब्द ओर लक्षण तथा लेख पूर्वक, साधारण लोकोंकी बुद्धिमें भी

१. २. ३. * जेसी जाकी बुद्धिहे वेसा कहे सुनाय, उसका पूरा न मानिये लेन कहांसे जाय.

आजावे ऐसे प्रकारसे, ग्रंथ गत शंकाओंका निवारण (ग्रंथके लेखका खंडन) जोकि शब्दोंकी मारामारी मात्र वा अग्रथार्थ नहो किंतु यथार्थ हो, ग्रंथ लिखित सरल भाषामें लोकोपकारार्थ प्रसिद्ध करें. और जो यथार्थ समझें वे, इसको स्वीकारने पर, जैसा योग्य-उचित्त जाने वेसा करें.

दर्शन पहिला-१

(जीव ब्रह्मकी एकताका प्रमाण प्रसंग.)

“जीव ब्रह्मकी एकता हे” इसमें क्या प्रमाण हैं? इस प्रश्नके उत्तरमें जो विचार किया जाय तो, यह विषय किसी प्रमाणसेभी सिद्ध नहीं होता हे क्योंकि ज्ञानके साधन-करण-को प्रमाण कहते हैं. सो वे प्रत्यक्षादि हैं उनमेंसे

(प्रत्यक्षाभाव)

वेदांत रीतिसे “विषय चैतन्याभिन्नं प्रमाण चैतन्यं-प्रत्यक्षप्रमाण” यह प्रत्यक्ष ज्ञानका लक्षण हे अब यदि, जीव ब्रह्मकी एकताके ज्ञानका साधन-करण श्रोत्रादि इंद्रिय, मन वा बुद्धि वृत्ति*को मानें तो, ब्रह्म, इंद्रियादिकका विषय होगा. परंतु “यतो वाचो^१ निवर्त्तते अप्राप्य मनसा सह^२” (जहां भ्रमण और मन नहीं जासके, ऐसा ब्रह्म है) तथा “यद्वाचानभ्युति^३ तं येन वागभ्युद्यते तदेव ब्रह्म इत्यादि” (जिसको श्रोत्रादि इंद्रिय और मन नहीं विषय कर सके-नहीं जानसके, किंतु श्रोत्रादि जिस करके प्रेरित होते हैं और श्रोत्रादिको जो जानता हे वा जिसके विषय हैं सो, ब्रह्म हे) इत्यादि वेदांत

* यह वेदांत रीतिके साधन हैं. वेदांतैतर शास्त्रकारोंके विकल्प (इंद्रिय संनर्कष, संयोगादि, विषय संबंधादि) का इन्हींमें समावेश होना, जान लेना चाहिये. १ तैत्तिरीयोपनिषद्. २ केनोपनिषद्.

योंकी श्रुति हैं सो, अप्रमाण होंगी. जो यह कहें के वेदांति-
 योंकी श्रुतिमें “मनसै वेद माप्तव्यं” (यह ब्रह्म मन करकेही
 जाना जाता है) मन करके जाननाभी लिखा है. ती, उभय श्रु-
 तिमें विरोध दोष होगा. जो यह मूर्खों के “एक श्रुतिमें सं-
 स्कारित-साधन संपन्न-वृत्तिका विधान है और एकमें असं-
 स्कारित का निषेध है अतः विरोध नहीं, ऐसा अर्थ अध्या-
 हार है” सोभी समीचीन नहीं क्योंकि उनके सिद्धांतमें मन तो
 जड़ है-मायाका कार्य है, जड़में ज्ञातृत्वका अभाव है अतः म-
 नमें ज्ञातृत्वके* अभावको लेके उक्त अध्याहार अर्थकी कल्प-
 ना अनुचित है; किंतु विरोधका परिहार नहीं होता. इससे
 यह सिद्ध हुआके जीव-ब्रह्म है. सो इंद्रिय और मनका (प्र-
 त्यक्ष प्रमाणका) विषय नहीं. और जो पूर्वोक्त लक्षण पर दृ-
 ष्टि डालके विचारें तब तो, अद्वैत पक्षमें प्रासंगिक विषय (जी-
 व ब्रह्म चेतन वा उनकी एकता) गत चेतनसे इतर किसी
 अन्य विषय चेतन वा प्रमाण चेतनके अस्वीकारसे उक्त ल-
 क्षणके लक्ष्य-प्रत्यक्ष ज्ञानका, प्रसंगमें अवसर वा उपयोग नहीं
 होसकता† निदान पूर्वोक्त उभय रीति करके सहेज विचार
 बलसे यह परिणाम निकल आता है के उनकी एकतामेंभी
 प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं. और न प्रत्यक्ष प्रमाणका विषय.

(अनुमानाभाव.)

जब यूँही तो, अनुमान प्रमाणकाभी विषय नहीं होस-
 कता. क्योंकि उसका विषय जोलिगी, उसका ज्ञान स्वप्रत्यक्ष
 लिंगके आधीन है. जैसेके जब कहीं धूम प्रत्यक्ष देखें तब, पू-

* इसका विवेचन आगे वांचोगे. वेदांत पक्षमें ब्रह्म, मनादि प्र-
 माणका विषय नहींहै. ऐसा मानतेहैं अतः यहां विस्तार नहीं लिखा.
 † विशेष आगे वांचोगे.

वै काळमें धूम अग्निके सहचारका प्रत्यक्ष ज्ञान जन्यजो अनुभवहे उसकुरके व्यभिचार रहित व्याप्ति सहचारकी स्मृति होके “यहां अग्निहे” एसी परोक्ष ज्ञान अनुमानसे होताहे. परंतु जिसने अग्नि ओर धूमके व्यभिचाररहित सहचारके दर्शन नहीं कियेहें उसको धूम देखनेसे अग्निकी अनुमिति नहीं होती. दार्ष्टान्तमें विचारनेका यहहेकि:-ब्रह्म किसीका लिंग नहीं ओर न ब्रह्मका कोई लिंगहे; एसा अद्वैत मतका मुख्य सिद्धांतहे. (जो एसा नहीं मानें किंतु लिंग लिंगी भाव मानें तो, द्वैतापत्ति होतीहे.) ब्रह्म किसोने प्रत्यक्ष देखा नहीं, यह बातभी, अद्वैत मतसे सिद्धहे. क्योंकि वे ब्रह्मसे इतर कोईभी ज्ञान स्वरूप वा साक्षी-ज्ञाता नहीं मानते, ओर मिथ्या माया-अविद्या-अंतःकरण उस सत् चिद्का साक्षात्, कर-भी नहीं सकते. अतः ब्रह्म प्रत्यक्षका विषय नहीं, जो कदाचित किसीने उस (ब्रह्म)को देखाहे वा अनुभव कियाहे, एसा मानभी लेवें तो, स्वसिद्धांतका त्याग होगा; क्योंकि “ज्ञाता ज्ञेय भिन्न २ होतेहैं” यह नियमहे, इस प्रकार द्वैतापत्ति होगी. ओर अब्बभी जो अद्वैतवादी उसके अनुभव होने वा अपरोक्ष होजानेकी कहेगा तो, स्वपक्ष त्याग परिणाम निकलेगा. अर्थात् द्वैत सिद्धांत मानलेना पड़ेगा. तथा वेदांतियोंकी पूर्वोक्त श्रुति अप्रमाण होजायगी.

१ योग वा अन्य ग्रंथोंमें जो ब्रह्मको साक्षात् मानाहे सो तो, द्वैतवादकी रीतिसे मानाहे (वा सिद्ध होताहे) अतः उनकी साक्षीकी आवश्यकता नहीं. तथाही यहां प्रसंगमें वेद रूप वा स्वतः प्रमाण रूप जो ग्रंथ नहींहैं उन ग्रंथ वा शास्त्रोंका प्रसंग नहीं, इसलिये उनका वा उनकी साक्षीका यहां उपयोग नहीं.

जो, यह कहो के एकतामें अनुमान प्रकार होसकता है; जैसे के, जीव ब्रह्म एकहे, चेतन होनेसे; जहां जहां चेतनत्व, वहां वहां ब्रह्म अभेद. जैसे ब्रह्ममें. इस अनुमानकी साक्षी यहै कि श्रुति “अद्वितीय-एकही-चेतन, बतातीहे.” यह अनुमान प्रकार समीचीन नहीं किंतु हास्य जनकहे. कहां अनुमान मर्मादा ओर कहां उसमें श्रुति प्रमाण घुसादेना. ओर वोह भी साध्य* ॥ तथा इसका विरोधी अनुमान भीहे. जैसे के, जीव ब्रह्म भिन्नहे. स्वरूप भेद (ब्रह्म चेतन व्यापक, जीव चेतन व्याप्य, परिच्छिन्न, जीव कर्त्ता भोक्ता अल्पज्ञ, ओर ब्रह्मअकर्त्ता अलोक्ता सर्वज्ञ इत्यादि) होनेसे. जहां जहां स्वरूप भेदत्व वहां वहां ब्रह्मका भेद, जैसे ब्रह्म नभ ओर परमाणुमें (हम अनुमान प्रमाणमें शब्द प्रमाण नहीं देते; क्योंकि सो, अनुमान प्रकारसे विपरीतहे). उपरांत जो, आग्रह करके वेदांती भाइ, जैसे आद्य ज्ञाता अनुपदेश, विषयसाधनके भिन्न व्यापारकी व्याप्ति अनुभव करके स्वभिन्न अदृष्ट नाना इंद्रियों (रूपादि विषयके चक्ष्वादि भिन्न करण) का अनुमान करताहे वेसेही, अदृष्ट ब्रह्म ओर जीव ब्रह्मकी एकतामें कोई रीतिसे भी, अनुमानका उपयोग लेगातो, व्यभिचार रहित सहचार व्याप्तिके स्वीकारनेसे स्वसिद्धांत विरुद्ध द्वैतापत्ति माली पड़ेगी. ओर तिसपर भी व्याप्ति, तद्दर्शन तथा तददृष्टके विवादका निवारण शेष रहेगा.

निदान पूर्वोक्त प्रकारसे अनुमानका वहां उपयोग नहीं, ओर वेदांती लोकभी इसको ब्रह्म वा ब्रह्म जीवकी एकतामें स्वतंत्र प्रमाण नहीं स्वीकारते; इसवास्ते विस्तार नहीं लिखा. अतः ब्रह्म (जीव) प्रत्यक्षका विषय नहीं होनेसे अनुमानका

विषय नहीं। इस रीतिसे ब्रह्म स्वरूप जीव, जीव स्वरूप ब्रह्म, अनुमानका विषय नहीं। इससे यह स्वयं सिद्ध होगया के जीव ब्रह्मकी एकता अनुमानकाभी विषय नहीं।

(शब्द प्रमाणाभाव.)

वेदांत संप्रदाय मान्य षट् प्रमाणोंमेंसे तीसरा शब्द प्रमाणहे; उसका विचार करतेहैं:-तहां, शब्द प्रमाणमें मुख्य वेद (४ संहिता भाग) की मानें तो, उस वेदमें वेदांतियोंके मान्य, जीव ब्रह्मकी एकताके प्रतिपादक 'तत्त्वमसि' 'अहंब्रह्म' यह महा वाक्य नहींहैं। वेसेही 'अयमात्मा ब्रह्म' 'प्रज्ञानमानंद ब्रह्म' वाक्यभी नहींहैं; अतः इसमें शब्दप्रमाणभी नहींहे। क्योंकि यह वाक्य उपनिषद् ग्रंथोंकेहैं। यदि जीव ब्रह्मकी एकतामें उपनिषद् ग्रंथ प्रमाण मानें तो, वेदरूप न होनेसे उनके साथी आर्यजनको प्रमाण नहींहे।

(उपनिषद्, वेद ओर स्वतः प्रमाण नहीं.)

जो कहोके उपनिषद्भी वेद ग्रंथहैं अर्थात् वेदका एक भागहे (ब्राह्मण ग्रंथ गत वेदका ज्ञान कांडहे) सो, यह बात समीचीन नहींहे। अर्थात् उपनिषद् ग्रंथ उसके वाक्य नहींहैं के जिसके (सर्वज्ञ ईश्वर वा अन्य कोई पुरुषके वा स्वभावतः स्वयं अनादि) वेद ग्रंथमें वाक्यहैं; अतः वेद अनुयायीकोभी वे स्वतः प्रमाण नहीं। उसका पुरावा नीचे लिखतेहैं:-यदि हमारा शोधन अयथार्थ होतो, युक्ति, सृष्टि नियम, ओर प्रत्यक्ष प्रमाणसे* खंडन करना चाहिये।

छांदोग्य, वृहदारण्यादि उपनिषदोंमें (जिसमें तत्त्व म-
सि, अहं ब्रह्म, महा वाक्यहैं) गार्गी, जनक, उदालक, श्वेत-

* तिन अनुकूल वा तिन अतिरूद्ध अनुमानकाभी अर्थापत्तिसे यहां ग्रहण हो सकताहे।

केतु, मैत्रेयी, नारद, सनतकुमारादि और देवकी नंदन (कृष्ण) और अनेक ऋषि तथा राजाओंके संवादरूप इतिहास तथा नामह तथा ब्रह्म वेत्ताओंकी बंसावलिमें लिखीहैं; यथा ब्रह्मासे मांडुक्य ऋषितक १२ पेढी; नाम लेलेकर जनाइहैं, मांडुक्य पुत्र सांजीवसे लेके पौतमाशी ऋषितक ३७ नाम लिखेहैं. निदान ब्रह्मसे लेके वृहदारण्य बननेके काल जो विद्यमान पौतमाशी, वहां तक, पचास पेढी बताइहैं और दूसरे वंशमें हिरण्य गर्मादिसे पौतमाशीतक ६६ छहासठ नाम * जनायेहैं. तथा उपनिषदोंमें भूत वा भविष्य प्रत्ययसे कोईभी वाक्य नहींहै. जैसे "तत्त्वमसि" वाक्य प्रसंगमें उद्दालक ऋषि अपने पुत्र श्वेतकेतुको वर्त्तमान प्रत्ययसे उपदेश करताहै; ऐसा नहीं लिखाहैके उद्दालक और श्वेतकेतु हुये वा होंगे, उनका उपदेशहै. वैसेही बंसावलीमें यह नहीं लिखाहैके अमुकको अमुकसे ब्रह्मविद्या प्राप्त होगी.

पूर्वोक्त वृत्तांतसे सिद्ध होताहै के उपनिषद् ग्रंथ सृष्टिके आरंभ पीछे बहोत काल पश्चात् बनाये गयेहैं. क्योंकि गार्ग्यादि सृष्टि उत्पत्तिके बहुत काल पीछे हुयेहैं. कुछ नहीं तोभी, सृष्टि आरंभके ६६ छहासठ पेढी पीछे उपनिषद् ग्रंथ बनाये गयेहैं; यह उपनिषद् ग्रंथोंसेही स्पष्टहै और वेदांती तथा आर्योंको मानना पड़ेगा. और वेदतो, सृष्टि उत्पत्ति कालमेंही हुयेहैं, ऐसा पौराणिक, वेदांती और आर्योंको मानतेहैं; अतः उपनिषद् ग्रंथ वेदसे भिन्न, मनुष्यकृत होनेसे वेदवत् स्वतः प्रमाण नहीं.

* रामायण और भागवतमें ब्रह्मासे लेके रामचंद्र तक ६५ पेढी जनाइहैं; इससे ज्ञात होताहैके वृहदारण्य, छांदोग्य, रामचंद्रजी महाराजके आसपास के समयमें बनेहैं. वामदेव जनकादि उसी कालमें हुये हैं; यह बात रामायण आदि ग्रंथोंसे स्पष्टहै.

यदि उपनिषदोंको ईश्वरकृत मानें सोभी, नहीं बनता; क्योंकि ईश्वरको किसीके इतिहास वा साक्षी लेके इतिहास वा संवाद वा व्रंसावली लिखनेकी अपेक्षा नहीं है। कारण के ईश्वरको स्वतः सर्वज्ञ मानते हैं।

जो कदाचित् स्वसर्वज्ञताके अभावमें इतिहासरूपभी कहता तो “उद्दालकादि हुयेथे” “उन्होंने ऐसा उपदेश किया वा उनमें ऐसा संवाद हुआ” ऐसे भूत प्रत्ययसे कथन होता। और मानलो कि कदाचित् इसी प्रकारसे लेख होता तोभी, ईश्वरकी सर्वज्ञता और जीवोंकी साक्षी लेनेसे ईश्वरकी स्वयं प्रमाणतामें बाध आजाता। परंतु ऐसा लेख नहीं पानेसे उक्त आरोप नहीं कर सकते। किंतु वर्तमान प्रत्ययके दर्शनसे “भूत कल्पोंमें गार्गी आदि नहीं हुये किंतु वर्तमान कल्पमेंही हुये हैं—सृष्टि आरंभ के पीछे हुये हैं।” यह सिद्ध हुआ। जोके मनुष्योंके इतिहास, संवाद और साक्षीरूप लेख उपनिषदोंमें हैं तथा सृष्टि आरंभके बहोत काल पीछे बने हैं अतः मनुष्यकृत होनेसे ईश्वर वाक्यवत् स्वतः प्रमाण नहीं।

जो, यह मानेंके गार्गी आदि भविष्य कल्पमें होंगे उनका संवाद लिखा है। सोभी; सिद्ध नहीं होता, क्योंकि “उद्दालकादि होंगे” ऐसा कहीं नहीं लिखा है। अतः वर्तमानकल्पमेंही उद्दालकादि हैं और सृष्टिके आरंभ पीछे हुये हैं। यही समीचीन है।

जो, यह कहोके “उपनिषद वेदवत् अनादि कालसे चले आते हैं, इसलिये गार्गी उद्दालकादिकोंके कल्पकी कल्पना व्यर्थ है।” यह बातभी नहीं बनती; क्योंकि जो, ऐसा मानेंके “उद्दालकादिक कभीभी नहीं हुये और उनके नामसे संवादरूप कथन है।” तो, ईश्वर मिथ्यावादी होगा। और मिथ्यावादी-

के वाक्य अप्रमाण होते हैं. जो, ऐसे कहोकि “कभी किसी कल्पमें हुये होंगे.” तो, उस कल्पके पूर्व उपनिषद् नहींथे, यह सिद्ध होगा. अथवा वही दोष (मिथ्यावाद) आवेगा; क्योंकि वेद ग्रंथतो, कभीभी नहीं बदलता, कल्पांतमेंभी पूर्ववत् रचाजाताहे (यथा पूर्वमकल्पयत्. इति श्रुति:), ऐसा पौराणिक, वेदांती ओर आर्योंका मतव्य हे. इसरीतिसे उपनिषद्, वेदसे भिन्न मानें पढ़ेंगे.

जो, यह मानेंकि “भावी कल्पोंमें उद्दालकादि कभी होंगे” तो, उनके संवादसे ईश्वरको साक्षी लेना व्यर्थ हे, उलटा उसकी सर्वज्ञतामें बाध आता हे. तथा दुराग्रहसे ऐसा मानभोले-वें तो, भविष्य प्रत्ययसे संवादका कथन होता. जो “भविष्यको वर्तमान प्रत्ययसे लिखें हैं” ऐसा कहोगे, तो ईश्वर मिथ्यावादो वा छलीवा भूलवाला ठेरेगा. अनहुयेकी साक्षीसे ज्ञान कथन वेदरूप नहींकहाजासक्ता, किंतु पूर्व श्रुत मानना पड़ेगा. वंसावलीमें नाम लिखे हैं उनको भविष्य वक्ता ईश्वरके रखे हुये मानेसे, जोवकी स्वतंत्रता ओर नाम कथन-संज्ञामात्र का निषेध होजायगा. (इसका वृत्तांत आगे वांचेंगे.)

जो, यह कहोकि उपनिषद् अनादिसे (संहितावत्) ऐसेही चले आतेहैं, पूर्व उत्तरकी कल्पना नहींकीजासक्ती तो, “यथा पूर्वमकल्पयत्” (पूर्ववत् सृष्टि रचीजांतीहे) श्रुति के अनुसार जिनजिन बंध मुक्त पुरुषोंका इतिहास उपनिषद्मेंहे उनउनका जन्म, कल्पप्रति नित्य होनाचाहीए. जब यह हेतो “ब्रह्मज्ञानसे मोक्ष होतीहे, पुनरावृत्ति नहीं होती” यह नवीन वेदांतियोंका सिद्धांत व्यर्थ होजायगा. क्योंकि उद्दालक ओर श्वेतकेतु तथा याज्ञवल्क्यादिको जब तब

१ “ज्ञाना देवतु कैवल्यं.” “नस पुनरावर्त्तते” इत्यादि श्रुति.

किसी कल्पमें) यथार्थ ज्ञान प्राप्त हुआ, ऐसा उपनिषदोंमें
 सिद्ध है। फेर उनका जन्म क्यों हो। जो, यह कहोके अधिकारी
 पुरुषोंका कितनेक कल्पतक जन्म होता है तो भी, उक्त दोष-
 का परिहार नहीं हुआ; अर्थात् भूत श्रुतिसे तो, अनंत कल्पों
 का नित्य जन्म होना कहना पड़ेगा। जब यूँ है तो, उद्दाल-
 कादिका जन्म मरण अनादि अनंत रहना चाहिये। क्योंकि
 तबतब किसी कल्पमें ज्ञान होनेकर मोक्षकों सादी मानके
 अनंत मानना और उद्दालकादिककी बंधको अनादि मानके
 बात कहना, यह स्मृति नियमके प्रतिकूल है। अतः उद्दालका-
 दिकको ब्रह्मज्ञान नहीं हुआ, ऐसा मानना पड़ेगा। वा ब्रह्म-
 ज्ञानसे कुछ भी फल नहीं हुआ, ऐसा स्वीकार करना पड़ेगा।
 क्योंकि गर्भवास और शरीर पास, यही मुख्य बंध है। सो, उ-
 लको प्राप्त होतारहता है। जो, यह कहोके वे अज्ञानरहित
 ज्ञान स्वरूप, स्वेच्छासे जन्म लेते हैं। वस्तुतः मोक्ष हैं; तो, वे
 कदा मोक्ष स्वरूप हुये, ऐसा मानना पड़ेगा। जब यूँ है तो, उ-
 लकों कभी भी बंध न प्राप्त होनेसे श्वेतकेतुको उपदेश निष्फल
 हुआ, ऐसा सिद्ध होगा। और उपनिषदोंमें तो, अनेक प्रकारसे
 उसको उपदेश है। अतः वे नित्य मुक्त नहीं कहे जा सकें।
 तो, यह कहोकि लीलारूप संवाद है तो, नित्य मुक्त ब्रह्म
 स्वरूपका जन्म होना मानना पड़ेगा, क्योंकि वे अपनेको तो,
 कदा “अहंब्रह्म” जानते थे तब “सो तू है” ऐसा बारबार
 कथनरूप लीला, बने नहीं, कारण यहके, वेदांतकी रीतिसे
 उनकी दृष्टिमें “सर्व ब्रह्मस्वरूप है, ब्रह्म नित्य मुक्त और
 सिद्ध है। उसको उपदेश असंभव है और तद्भिन्नको मुक्ती नहीं
 कैंतु मिथ्या है इत्यादि” समाया हुआ होना चाहिये अतः
 लीलारूप कथन व्यर्थ वा बकवाद होगा। इस रीतिसे उप-

निषदाँका अनादित्व सिद्ध नहीं होता.

जो, उद्दालकादिकका संवाद वर्तमान कल्पकाही मानें तो, सृष्टिके बहोत काल पीछे उनको उत्पत्ति होनेसे उनके इतिहास वा संवादके वक्ता उपनिषद्, वेदरूप नहीं हुये. तथा हि-“मनुका वचन औषधीकी औषधी हे.” इत्यादि ब्राह्मण ग्रंथोंके वाक्योंसे, वेद ग्रंथको साक्षी प्रद मनुसृष्टिके कर्त्ता मनुमहाराजके पीछे, ब्राह्मण-ग्रंथ बनेहैं यह स्पष्ट हे.*

और उपनिषद् बननेके पूर्व लाखों वर्षोंमें जो ज्ञानवान हुये उनको ज्ञान नहीं हुवा, ऐसा “तत्त्वौपनिषद् पुरुषं पृच्छामि” इत्यादि वाक्यों करके सिद्ध होजानेसे उपनिषद् गत ब्रह्मज्ञान-परान्विद्या प्राप्त करनेवाले ज्ञानियोंकी जो बंसावली लिखीहे सो, झूठ हे; क्योंकि वेदांतों लोक उपनिषद् गत तत्त्व-मस्यादि महावाक्योंसे इतर के, ब्रह्मज्ञानका अन्य साधन नहीं मानतेहैं-और पूर्वकालमें तो, उपनिषद् नहीं थे. अतः क्यातो, तत्त्वमस्यादि वाक्यवक्ता उपनिषद्के बिनाभी, ब्रह्मज्ञानका अन्य साधनहे, ऐसा मानना पड़ेगा. अथवा तो, उक्त बंसावली कल्पितहे, ऐसा स्वीकारना पड़ेगा; उभय प्रकारसे उपनिषद् ग्रंथोंकी वेदरूपताका बाधहे.

जो, ऐसा मानेंके “ईश्वरका ज्ञान अनित्य हे, जीवोंके कर्मों अनुसार सृष्टिके आरंभकालमें उत्पन्न होता हे; और एक कल्प पीछे उसका अभाव होता हे. इस रीतिसे वेद उपनिषद् इस कल्पके वास्ते हैं और इस कल्पमें रचे गये हैं. अनादि अनंत नहीं हैं” तोभी, ईश्वरोक्त सिद्ध नहीं होते; क्योंकि जिनका उनमें इतिहास वा संवाद हे, वे सृष्टिके आरंभ पीछे

* विशेष पूरावे देखने हों तो, स्वामी दयानंदकृत वेदभाष्य भूमिका और सत्यार्थ प्रकाश ग्रंथ बांचो.

बहुतकाल पश्चात् हुये हैं. ओरभी पूर्वोक्त (साक्षी देनेसे ईश्वरकी अप्रमाणता, अनहुयेका संवाद इत्यादि) दोष आवेंगे.

जो, ईश्वरका ज्ञान नित्य मानें तो, पूर्वोक्त सर्व दोष (मुक्तका जन्म, पूर्ववत् न. रूचना इत्यादि) प्राप्त होजावेंगे.

जो, उपनिषदकर्ता-ईश्वरको असर्वज्ञ मानें तो, उसके वाक्य स्वतः प्रमाण नहीं होसके. ओरभी विचारो के नारद-ऋषि, सनत्कुमारसे कहता है कि मैंने ऋग्, यजु, साम ओर अथर्व यह चारुं वेद ओर शिक्षा कल्पादि पढ़े, परंतु मेरी शांति नहींहुई (देखों, छांदोग्य). मुंडक उपनिषद् गत “तत्रापरा” इत्यादि वाक्योंमें ऋगादि चारुं वेदोंको अपरा विद्या लिखा है. (पराविद्या-ब्रह्म विद्या नहीं कहा है)

केनोपनिषद्में “इति सुश्रुम पूर्वेषां” (इस प्रकार पूर्वपूर्वके महात्माओंसे सुनते हैं) वाक्यसे स्पष्ट जानाजाता है कि उपनिषद् ग्रंथ बननेसे पहिलेभी ब्रह्मविद्याके ज्ञाता थे. केनमें ही “उपनिषद्भो ब्रूही” अर्थात् शिष्य प्रश्न करताहै के उपनिषद् कहो; तब गुरुने उत्तर दिया कि, जो एक कहीहै दूसरी कहता हूं. यदि उपनिषद्का अर्थ ब्रह्मविद्या करें तो, वहां-में ब्राह्मी उपनिषद् कहनेका लिखा है. निंदान उक्त प्रसंगसे ही, इस केननामक ग्रंथसेभी, उपनिषद् कोई भिन्न ग्रंथ होना सद्ध होता है.

कठवल्लीमें मृत्यु नचिकेताको उपदेश करता है “मृत्युर्विवति पंचम” मृत्यु आपही यदि उपदेष्टा होतो “मैं” पदही रहेता. इससे यह जाना जाता है कि यह आख्यायिका अथर्वकोइकी बनाई हुई इसग्रंथमें डाली गई. वा बनानेवाला मृत्युसे अन्य है.

प्रश्नोपनिषद्के प्रारंभमें भाष्यकार कहतेहैं कि “अथ-

वर्ण वेदके मंत्रोंमें जो कहाहे उनका विस्तारसे अनुवाद करने वास्ते इस ब्राह्मण ग्रंथका आरंभहे।” —महात्मा शंकराचार्य भी वेद मंत्रोंसे ब्राह्मण भाग भिन्न होना स्वीकारतेहैं; फेर क्या !

मुंडक उपनिषद् विषे अपराविज्ञामें चार वेद गिनेहैं, ओर प्रश्नोपनिषद्में तथा अन्य स्थलोंमें तीन वेद गिनेहैं, इससे सिद्ध होताहे के:—सब उपनिषद्भी एक कालमें नहीं बनेहैं, उन्हांके बननेमें भी बहोत वर्षोंका अंतर होना चाहिये. ओर पाहिले तीन वेद प्रसिद्ध थे, काल प्राके चार वेदकी प्रसिद्धि हुई मानें तो, जिस ग्रंथमें तीन वेद लिखेगयेहैं उससे बहुत काल पीछे ‘चार वेद बतानेवाले ग्रंथ’ बनेहैं, ऐसा सिद्ध होताहे. ओर जिसमें वेदकी गिनती बताइहे व्हो ग्रंथ वेदसे भिन्नहे, ऐसा तो मूर्ख जनभी समझ सकतेहैं. शिक्षा आदि छ अंग वेदके पीछे होनेका सबको मान्यहे; तो, जिसमें शिक्षा आदिकी विद्यमानता बताइहे सो ग्रंथ, उनके पीछे बनाहे, ऐसा सहेज समझमें आजाताहे.

तैत्तिरीयोपनिषद्में “शिक्षां व्याख्यास्यामः” ऐसे बहुत मनुष्य मिलके शिक्षा देतेहैं. ओर कहीं तो, हम दोनों-को प्रशंसादि प्राप्तहों, वैसे स्तुति कोहे. फेर कहाहेंके “संहिताया उपनिषदं व्याख्यास्यामः (हम संहिताका उपनिषद् कहतेहैं) इससे, सो लेख एकसे ज्यादा मनुष्योंने मिलके तैयार कियाहो ओर संहितासे उपनिषद् भिन्नहों, ऐसा स्पष्ट सिद्ध होताहे.

तैत्तिरीय, आपही ऋषीकृत होना कहताहे—“एतददि विधाय ऋषिरवोचत” (ऋषि-महात्मा-यह उपदेश करतेहैं)—ऐसा ग्रंथकार आपही कहताहे. ओर इस उपनिषद्में-हो राथीतर, पौरुशिष्टि, मोद्गल्य आदि ऋषि आचार्योंका

मत बताक-साक्षी लेके धर्मोपदेश कियाहे. ओर ऋषि साथ मिलके उपदेश करतेहैं के:-“नो इतराणियेके ब्राह्म च्छेयांसो ब्राह्मणाः तेषां त्वया आसनेन प्रश्वमितव्यम्” इत्यादि.-हमसे इतर जो हमसे उत्तम ब्राह्मण होवे उसका आसनसे आश्वासन करना. इत्यादि वाक्योंसे, उपनिषद् ऋषिकृत हैं, ऐसा ध्यानमें आजाताहे. मात्र दुराग्रह छोड़के निष्पक्षपात सहज विचार करनेकी आवश्यकताहे. ऊसग्रंथकों बनानेवाले ऋषि, अभिमानरहित हुये समझ रहेहैं के हमसे श्रेष्ठ ब्राह्मणभी होंगे बाहें. अर्थात् वोह ग्रंथ ईश्वरकृत मानना, सर्वथा ईश्वरपर अन्यायारोप करना वा हठ मात्रसे दुराग्रहहे.

ऐतरेयोपनिषदमें “तदुक्तं ऋषीणां” (सो ऋषीने कहा हे) ऐसा स्पष्ट लिखा हे.

भृगु वरुणका संवाद, मृत्युनचिकेताका संवाद, वामदेवका अनुभव, सनत्कुमार नारदका संवाद, जनक याज्ञवल्क्यका संवाद, इत्यादि बहुत साक्षीसे यही सिद्ध होताहे कि जिसमें जिसका संवाद वा नाम आता हे, सोग्रंथ, उससे पीछे वा उस कालमें बना हे. अतः “सृष्टि उत्पत्तिके लाखों वर्ष व्यतीत हुये पश्चात् उक्तग्रंथ तैयार हुये हैं.” ऐसा सिद्ध होगया.

ओरभी अनेक पुरावेसे स्पष्ट सिद्ध होता हे के जिन ग्रंथोंमें वेदको इतर कहाहे, वा वेद ग्रंथको जिनमें चर्चाहे वे ग्रंथ, वेदसे भिन्नहैं. अब क्योंकर मानेंके उपनिषद् वेद हैं वा वेदका भाग हे.

जो, कहोके जेसे ईशोपनिषद् यजुर्वेदका चालीसमा अध्याय हे-(इसीको वाजसनेयसंहितोपनिषद् कहते हैं,) वेसे अन्य उपनिषद्भी समझो, यह बार्ताभी नहीं बनती. क्योंके

जैसे वेद ग्रंथोंके अध्याय, वर्ग, सूक्त इत्यादि विभाग हैं उनमें ईशोपनिषदवत् अन्योकी गणना नहीं है. और वेदके तो, पद प्रदकी गणना है उस गणनामें ईशावास्य्यादि मंत्रोंके सिवाय अन्यकी गणना नहीं है. अतः अन्य उपनिषद वेदरूप नहीं.

जो कहोके कितनेक मंत्र जो, वेद संहितामें हैं वेही उपनिषदोंमें हैं अतः वेदरूप हैं. इसका उत्तर यह है के वे, संहिताके मंत्र लिये हैं. यदि यह वास्तवमें उपनिषदके होते तो, जैसे उपनिषदोंमें वेदोंके नाम और साक्षी हैं; वैसे, संहिताके मंत्रोंमें उपनिषदोंके नाम लेकर लेख होता; सो नहीं है. किंतु “तत्त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि” इत्यादि उपनिषद वाक्योंसे उलटा यह सिद्ध होता है के उक्त वाक्य सूचक ग्रंथसे भिन्न, उपनिषद ग्रंथ हैं और व्यवहारमें तो, इस वाक्य सूचक ग्रंथकोभी उपनिषद कहते हैं. यदि उपनिषद कोई ग्रंथ नहीं किंतु ब्रह्म विद्याका नाम वा अन्य अर्थ मानें, तोभी, जिस ग्रंथमें यह वाक्य हैं उससे भिन्न, सो होने योग्य है. यहां उपनिषद नामसे प्रसिद्ध ‘ग्रंथ’-शब्द प्रमाणकी चर्चा है.

— जो, यह कहोके जिननामोंसे इतिहास सिद्ध करते हो उनका अर्थ अन्य अलंकार रूपसे होगा. जैसेके “यक्षका रूपालंकारसे उपनिषदमें वर्णन है.” तो, मुझको यह कहनेका है कि, जब तक शुद्धार्थका निर्णय करके प्रसिद्ध नहीं करो वहांतक तत्त्वमस्यादि महावाक्योंका अन्यहो अर्थ हो, ऐसा क्यों न माना जाय ?

जो यह कहोके उपनिषद, वर्तमान कल्प विषे कभीभी बने हों. परंतु उसमें जो कुछ ऋषियों करके कथन है सो, स्वेच्छासे नहीं; किंतु ईश्वर प्रेरित है. अतः उनके वाक्य स्वतः

प्रमाण हैं. सो वास्तव भी नहीं बनती. क्योंकि परस्परके संवादोंसे यह निर्णय नहीं कर सकोगे के ईश्वर प्रेरितकोनसेहैं और अप्रेरित कोनसे हैं. जैसेके नारद सनत्कुमारके संवादमें “वेद पराविद्या नहीं” यह वाक्य ईश्वर प्रेरित मानते ही अनेक दोष आवेंगे. किंवा सर्वके कथन, इतिहास ईश्वर प्रेरितही मान लियेजावें तो, अरेबियन नाइट, पंजतंत्र, वाय वळ, कुरानभी ईश्वर प्रेरित समझके चुप रहना पड़ेगा. किंवा जिसकाल ईश्वरने प्रेरा, उस क्षणमें उस ऋषि (जिसके हृदय में प्रेरा) को सुधथी वा नहीं? जो कहो के अपनी ओर वा-क्योंकी सुध (ज्ञान) थी तब तो, उसीके प्रेरित सिद्ध होजा-यंगे. और न्यूनाधिकता आनेसे प्रमाण रूप नहींहोंगे. उत्तर पक्ष मानो तो, उन वाक्योंके अर्थ वहीहैं, वा ईश्वर अचि-त्य कलाका रहस्य अन्य है, यह निर्णय करता कठिण होजा-यगा. जो कोई रीतिसे ईश्वर प्रेरित मानभी लेवेंतो, यह ग्रंथ वा मेरे रचे हुये ग्रंथमात्र ईश्वर प्रेरित नहीं माननेमें क्या हेतु दोगे? अर्थात् जो जो हेतु दोगे, वे सर्व, उन ग्रंथों वास्तेभी लगसकेंगे. और जब यथार्थता वा युक्ति प्रमाण पर आवोगे तो, आपका मंतव्य कपूर (उड़ता है वेसे) हीजायगा. --

जो, यह कहो के “जैसे मनुस्मृति ग्रंथ बहुत प्राचीन कालका होनेसे उसमें ढालमेल (क्षेपक श्लोक)-“नमांस भक्षणो दोषो न मयेनच मैथुने” इत्यादि हैं, वेसे उपनिषदोंमेंभी होगा; अतः क्षेपक भाग त्यागके अन्यके ग्रहण करनेसे उक्त दोष नहीं आवेंगे.” तो, स्वपक्षका त्याग होगा; क्योंकि बामदेव उद्दालक, श्वेतकेतुका संवाद ब्रिकालनेसे तन्त्रमस्यादि महा वाक्य क्षेपक जानके निकाल देने होंगे. जोइसको क्षेपक नहीं जानके रखोगे तो, जितने इतिहास मत उपर दोष लि-

खे हैं वे सर्व, प्राप्त होंगे तथाहि जैसे एकमण आटेमें अर्ध सेर सौमल मिलावे तो, उसको त्याग करना पड़ता है। वे-सेही उपनिषद् का त्याग करना पड़ेगा। नहीं तो, महाहानी होजायगी—सत्यासत्यका त्याग ग्रहण यथायोग्य नहीं होगा। एतद्वष्टि (पूर्वोक्त कारणोंके विवेकसे) तत्त्वमस्यादि वाक्य बोधक उपनिषद् ग्रंथ, वेदरूप (ईश्वर कृत वा प्रेरित वाक्य) नहीं। स्वतः प्रमाण नहीं। किंतु सृष्टि आरंभ मानें तो, केना-दि उपनिषद् ग्रंथ सृष्टि आरंभके बहुत (हजारों वा लाखों) वर्ष पीछे मनुष्योंने बनाये हैं, यह स्पष्ट सिद्ध होता है। यद्यपि वेदांतियोंको मान्य ईशादि दस उपनिषदोंके बननेका एक काल नहीं होगा तथापि “तत्त्वमसि” बोधक छांदोग्य और “अहंब्रह्म” बोधक वृहदारण्य तो, सृष्टि आरंभके दस पढ़ी पहिले नहीं बने किंतु पीछे बने हैं। यह बात निश्चयित सिद्ध होजाती है।

(सू.) अनेक नाना ऋषिओंके कालांतरसे बनाये हुये उप-निषद् ११२७ ग्रंथ हैं उनमेंसे १०८ ग्रंथ ज्ञान भगमें हैं,* इ-नमेंसे ५२ उपनिषद् प्रसिद्धिमें हैं, उनमेंसे ईश, केन, कठ, प्रश्ने, मुंडक, मांडुक्य, तैत्तिरीय, ऐतरेय, छांदोग्य, वृहदारण्य, यह दस उपनिषद्, वेदांतो प्रमाण गिनते हैं, उनमेंसे ईशापनिष-दतो यजुर्वेदकी चालीसवीं ४० अध्याय है। शेष ऋषिकृत ब्राह्म-ण ग्रंथोंके भाग गत हैं। और ५२ बावनमेंसे इन दस उपनिष-दोंसे जो इतर, वे इन दसोंके पीछे बने हैं; इसलिये पूर्वोक्त शंका—दोष जिनजिन उपनिषदोंमें प्राप्त होसके, उनउनमें यथोचित लगालेना चाहिये।*सर्वदोष सर्व उपनिषद् वास्ते नहीं समझना चाहिये।

* एसा ग्रंथोंमें लेख पाते हैं।

जो उपनिषद् पदमात्रके श्रव्य-अर्थ-वाच्यमें विवाद लगे तो, कुरानी-मुहम्मद मत सिद्धकर, अल्लोपनिषद्भी (जिसमें “महंमदं रसूलं अकंवरं” आदि मंत्ररूप लिखे हैं) प्रमाण माननेसे, कुरानी शैतभी मानलेना पड़ेगा अतः यहाँ पद मात्रको चर्चा नहीं समझ लेना.

(उपनिषद् ग्रंथ, परतःप्रमाण प्रसंग)

यदि कहोके “उपनिषद् वेदरूप मतहो और स्वतः प्रमाणरूपभी मतहो, परंतु परतः प्रमाणरूपतो हो; क्योंकि ऋगादि ४ संहितारूप वेदग्रंथ ईश्वर प्रेरित स्वतः प्रमाण हैं, ऐसा आर्य लोकोंने सिद्ध किया है. यद्यपि वेदांती ओर पुराणियोंकी रीति वा अर्थ अनुसारतो, पूर्वोक्त दोष ऋगादि-मेंभी प्राप्त होते हैं. जैसेके:-ऋग्वेदमें वृत्रासुर और इंद्रकी लड़ाई है, “त्र्यायुषं जमदग्ने” इत्यादि मंत्रोंमें जमदग्नि नामा ऋषिकी चर्चा है, कश्यपादि ऋषियोंकी चर्चा है, सुरासुर के संग्रामका इतिहास है. इत्यादि अनेकोंके इतिहास वेदोंमें हैं; अतः पूर्वोक्त दोषसे ग्रस्त हैं. तथापि इन मंत्र ओर प्रसंगों के अर्थ अन्य हैं (देखो दयानंद कृत भाष्य ओर कुमारिल भट्टके किये हुये अर्थ)-प्रसंगमें वृत्रासुर, मेघका ओर इंद्र, सूर्यका नाम है, बादल बनने ओर वर्षा होनेका प्रकार जनाया है. वोह प्रसंग, वृत्रासुर नामा असुर ओर इंद्र नामा सुरपति-का इतिहास नहीं है. किंतु पदार्थ विद्यामें रूपालंकारहै. जमदग्नि ईश्वरका नाम है. कश्यप प्राणके अर्थमें हैं. उत्तम पुरुषोंको सुर ओर दुष्ट, नीच, दस्युको असुर कहते हैं, उभयकी रूपालंकारसे चर्चा है. किसीका इतिहास नहीं है.

इत्यादि प्रकारसे अन्य स्थल*में भी जान लेना विस्तार भयसे और निरुपयोगी ज्ञानके नहीं लिखते; 'विनाका देखनाहो' वोह दयानंद स्वामी 'कृत ऋगादि वेद भाष्य भूमिका और उसका बनाया हुआ ऋग् यजुर्वेदका भाष्य देख लेवे. उसमें वेदके ईश्वर प्रेरित होने और स्वतः प्रमाण, होत्रोंमें अन्य भी अनेक शंका समाधान लिखे हैं. महाधर, सायन, मोक्ष मुल्लादिने वेदके षडांग यथार्थ नहीं जानके प्राचीन महर्षियोंके अर्थको नहीं समझके वेदोंके अर्थ बिगाड़ दिये हैं, परंतु स्वामी दयानंदजीने उनके अर्थके दोष और अन्यवादियोंकी शंकाका समाधान सबिस्तृत लिखके वेदको स्वतः प्रमाण सिद्ध कर बताया है; अतः वेद सर्वमे आद्य ग्रंथ, इतिहास और पर साक्षी विनाका, पक्षपात रहित, सर्व सृष्टिके उपयोगी, सर्व सत्य विद्याओंका भंडार ईश्वरी ज्ञानका निर्दोष पुस्तक है. उस स्वतः प्रमाणरूप पुस्तक गत यजुर्वेदके अध्याय ४० मं-१६. (ईशोपनिषद्) में लिखा है के "योऽसावसौ पुरुषः सोऽहमस्मि" (जीव कहता है के जो यह आदित्य मंडल विषे पुरुष है सो यह मैं हूं); वेदके इस आज्ञयको लेके जीव ब्रह्मकी एकताके प्रतिपादक "तत्त्वमसि" "अहंब्रह्म" इत्यादि महा वाक्य कहे हैं, अतः परतः प्रमाणरूप उपनिषद्के वाक्य, प्रमाण होनेसे वेदानुयायी को मान्य हैं" इति पूर्वपक्ष.

सो वार्ता भी समीचीन नहीं हो सकती—यद्यपि वेदांति.

* जैसे वेदमें अग्नि, सूर्य, चंद्र, इंद्र, अश्व, वरुणादिकी जहां स्तुति प्रार्थना है सो, जड वा जीव विशेषकी नहीं है किंतु निराकार व्यापक ईश्वर चेतनकी है अर्थात् अग्नि आदि ईश्वरके नाम भी हैं, ऐसा जानना.

यों प्रति संहिताकी स्वतः प्रमाणताका प्रसंग नहीं वे उसको अपराविद्या मानते हैं तथा यहां केवल उपनिषदोंका प्रसंग है. तथापि वे लोक यजुर्वेदकी अध्याय ४० को उपनिषद मानते हैं और कोईभी अन्यपक्षकारों (आर्यसमाजी) के सिद्धांतकी लेके स्वपक्षको सिद्ध करना चाहें, एतद्विष्टि वेद विषयमें प्रवृत्ति होनेसे संक्षेपमें लिखते हैं:—

वेद प्रमाण प्रसंग.

“इति शुश्रुम धीराणां (यजु. अ. ४०) — (एसा हमने धीर पुरुषोंसे सुना है). इति ब्रह्मविदो वदन्ति (अथर्व) — (एसा ब्रह्मवादी पुरुष कहते हैं). तस्माद्यज्ञात्सर्वं हुत ऋचः (पुरुष सूक्त) — उस परमेश्वरसे ऋग् यजु साम ओर अथर्व—चारुं वेद उत्पन्न हुये.” इत्यादि अनेक वाक्य ओर युक्तियोंसे स्पष्ट होता है के वेदोंमें किसीकी साक्षी है. जो ऐसा नहीं मानें तो ईश्वर मिथ्यावादी होता है; क्योंकि हमने बुद्धिमानोंसे सुना है, ऐसा कहना ईश्वर प्रति अवटित है. अतएव अन्यका कथनही सिद्ध हुवा. अर्थात् किसी वा कोईभी बुद्धिमान मनुष्यसे सुना है, ऐसा बलात्कारसे मानना पड़ेगा. यदि यह मानेंके ईश्वर जीवोंको उपदेश करता है के, तुम ऐसा कहो कि “सो हमने धीर पुरुषोंसे* सुना है,” तो ईश्वर मिथ्यावादी हुवा. क्योंकि वेद, आद्य उपदेश कहते हैं और मनुष्य तो पीछे उत्पन्न हुये हैं. जो धीर पुरुषोंसे सुने पीछे ईश्वरका लेख मानो तो, पूर्वोक्त (उपनिषद् प्रसंगमें जो लिखे हैं वे) दोष

* बहुवचन होने ओर धीर पद आनेसे [धीरपुरुषों] ईश्वर वाचक नहीं किंतु ईश्वर भिन्न अनेक मनुष्य—जीव विशेषका वाचक वाक्य है.

आनेसे स्वतः प्रमाणताका बाध होगा. जो वेद और मनुष्य-
उभयै साथके साथ मानो तोभी, उक्त दोष निवारण नहीं हो-
ता, यह स्पष्टही है.

जिस ग्रंथमें यह लिखा है के, उस ईश्वरसे ऋगादि उत्प-
न्न हुये; सो ग्रंथ, ऋगादिसे भिन्न होना चाहिये. अतः प्रचलि-
त वेद ग्रंथ, ईश्वर प्रेरित नहीं. जों कहो के जीवोंको ईश्वर उ-
पदेश करता है तो “यथेमां वाचं कल्याणि” (यजुः) वत्
“यह ऋगादि मुझसे उत्पन्न हुये” ऐसा लेख होता. परंतु वे-
सा नहीं होनेसे कोई भिन्न ग्रंथ होना चाहिये. अथवा तो
किसी नयोग्य विद्वानका रचा हुवा होना चाहिये. अथवा सं-
हिता वा तदंतर सूक्तादि विभाग भिन्न भिन्न मनुष्योंके रचे
हुये थे; उनको किसोने एकत्र किया.—इस समूहसे भिन्न वेद है.
वा इस समूहमें आपके ईश्वरका प्रेरित भागभी हो, इसकी त-
करार यहां नहीं है; परंतु उक्त वाक्य ईश्वर प्रेरित नहीं हैं
यह स्पष्ट है.

जो वेदको अनादि अपौरुषेय मानोगे, तों मीमांसा और
सांख्य मतका स्वीकार होगा. स्वपक्ष त्याग होगा. सत्य और
अनंत होनेसे द्वैतापत्ति होगी. तथाही उसका उपदेश वा ज्ञान मनु-
ष्योंको अनादि परंपरासे कैसे हुवा, यह निर्णय होना कठिन होगा.

जो वेदको पौरुषेय (नित्यज्ञानवाले ईश्वर कृत वा प्रेरि-
त वा आकाशवाणी द्वारा उपदेशक) मानोगे, तो न्याय मत
स्वीकार होगा. और नित्य ज्ञानवाला ईश्वर अनादि अनंत
सत्य होनेसे तथा उसके गुणका उपयोग नित्य मानना पड-
नेसे प्रकृत्यादिको नित्य मानना पडेगा. उससे द्वैतापत्ति होगी.
तथा किस प्रकार उपदेश किया, इसका निर्णय नहीं बता स-
कोगे. जो मूर्तिमान होके उपदेश किया मानागे तो, व्यापककी

मूर्ति न होसकनेसे पक्ष असमीचीन रहेगा. जो आर्य समाजियोंके समान—वाजिंत्रवत् हृदयमें प्रेरा मानोगे वा सीखे सिखाये मनुष्य उत्पन्न किये, ऐसा मानोगे तो, ईश्वरने प्रेरे, ऐसा सिद्ध नहीं होसकेंगा; किंतु मंत्र वक्ताकी चालाकी वा मूर्ख जंगलियोंके सामने स्व रचनाको प्रमाण मनाने वास्ते रचना रची, यह सिद्ध होगा. वेद मंत्रके अनिच्छित उच्चारण कालमें उसके पद पदार्थका ज्ञान कैसे हुवा, यह नहीं बता सकोगे. जो योग ध्यान होकर ऋषियोंको अर्थ ज्ञात हुये, ऐसा मानोगे तो, पुनः चालाकी सिद्ध होगी. इसी प्रकार आकाशवाणी द्वारा माननेसेभी दोषोपपत्ति होगी.

जो ईश्वरको ओर उसके ज्ञानको अनित्य मानके सृष्टिके आरंभमें उपदेश होना मानोगे, तो परोक्ष उपदेश करनेमें तो उक्त दोष आवेंगे. ओर मूर्तिमान होके उपदेश करनेमें ईश्वरकी परिच्छिन्नता सिद्ध होनेसे ईश्वरत्वका बाध होजायगा.

उक्त सर्व विकल्पोंमें शब्द, पदोंको रचना ओर पद पदार्थोंके संबंधका ज्ञान, किस प्रकार हुवा सो, संशय रहित यथार्थ सिद्ध नहीं करसकोगे. अंतमें, गडबडी कुरान बायबल समान वेदको मनुष्य घडत मानना पडेगा. हां, यथार्थ है वा अयथार्थ है, इतने अंशमें कुरानादिके साथ तोलना वा समान करना हमारा दुराग्रह वा अज्ञान मान लेंगे.^१

जो कदाचित हठसे मानभी लेवेंके, वेद ईश्वर प्रेरित वा उपदेशित है, तो उसको ऐसे करनेका कारण क्या ? उसका उत्तर यही दोगे के “जीवोंमें सर्वज्ञ उपदेष्टा बिना यथार्थ विशेष ज्ञानकी प्राप्ति नहीं होसकती, उनमें सामान्य ज्ञानसे

१ वेद ओर कुरानादि बांचके स्वयं निर्णय करलोगे. कहां वेद ओर कहां कुरान; सोना, रती गिनें नादान.

इतर, विशेष ज्ञान स्वयंपानेकी योग्यता नहीं है. अतः उनके उपकार उन्नति अर्थ उपदेश है.” जब ऐसा मान लें तो, जे-से के आद्य उपदेशक विना, पहले पहिले सद्विद्या-सद्वि-शेष ज्ञान मनुष्य नहीं पासकते तो झूट छल कपटादि महान* विशेष ज्ञान कैसे पासके होंगे ? अर्थात् वोहभी किसी आद्य गुरुसे मिला होगा. इसके उत्तरमें क्या तो एक फिरके (पंथ) समान दोखुदा (भलाइका एक, बुराइका दूसरा) मानने प-डेंगे. अथवा वेदोपदेशकही असदादिक्राभी शिक्षक मानना पडेगा. जो यह कहोकि सद्विशेष ज्ञान होने पीछे स्वतंत्र जी-वने स्वेच्छासे असदादिकी रचना कीहे. तो मैं यह कहूंगा के जो उनको विशेष ज्ञान न मिलता तो, असद् कर्म गणमें प्रवृत्त नहीं होते; अतः सदुपदेष्टा उनके अपराध करानेमें सहा-यक है. जो यह कहोगे के आद्य उपदेशकने सत्य असत्यका स्वरूप ओर विवेक बताके विधिको कर्तव्य कहा ओर अस-दादिको निषिद्ध कहके वर्ज दिया; फेर जो जीव स्वेच्छासे असदकर्म करे, उसमें माता, पिता, गुरु वा ईश्वरका क्या दोष है. इसके उत्तरमें मेरा यह प्रश्न होगा कि, यदि वोह असदा दिका विवेक नहीं करता तो, जीवोंको असदादिके संस्कार न पढनेसे अनिष्टमें प्रवृत्ति नहीं होती; अतः सदुपदेष्टा, अपरा-धमें सहायी हुवा. क्योंकि ईश्वरको तो यह ज्ञान-था के इनमें रागादि स्वभावसे हैं. अतः असद् संस्कार पढनेसे अनिष्टमें-

* सद्धर्म तो कोई एकहोगा, क्योंकि सत्य एकही होता है.— नाना नहीं, किंतु झूटही नाना होसकती हैं. निदान झूट छलरूपी नाना पंथ ओर मतमें, किरोडान किरोड मनुष्य फंसाये फंसे हुये हैं जिस विशेष ज्ञानसे, वोह क्या सामान्य ज्ञान किंवा छोटासा विशेष ज्ञान होगा ? नहीं. यह आप विचार सकते हो.

भी प्रवृत्त होंगे। जो यह कहोकि जीव पूर्व पूर्व संस्कारोंके बलसे इष्ट अनिष्टमें प्रवृत्त होता है; अतः ईश्वरको दोष नहीं; तो मैं यह कहूँगा कि पूर्व पूर्व संस्कार जीवके राग इच्छादि गुण और कुदरती (यह सृष्टि और विषयोंका संबंध) वेद, म-
नोद्विज वालोंको सदासद् विशेष ज्ञानका हेतु है। (आद्य सृष्टि में वा अनादि परंपरासे मनुष्य समूह होने पीछे स्वयमेवके से विशेष ज्ञान होता है? अब क्यों नहीं होता? इत्यादिका प्रकार यहां, ग्रंथ विस्तार भय तथा विशेष उपयोगी न होने और प्रसंग अप्राप्तमे नहीं लिखते)। जब अधिक संकेत और ज्ञान फल गया तब; मंत्रादि कंठस्थ किये, पश्चात् लिपि होके अधिक ज्ञानका समूह किसीने वा मंडलोने वेदनामा चार पु-
स्तक लिख दिये। सो यथार्थ और अयथार्थात्मकभी कह सकते हैं; क्योंकि जीव आप उत्पन्न किया हुआ ज्ञान भूल जा-
ता है। किंवा अयथार्थको यथार्थ और यथार्थको अयथार्थ माननेमें आजाना संभव है। तो अन्यों (ईश्वर वा मनुष्य वा अन्य) के बताये हुयेमें उक्त दोष हों, इसमें क्या आश्चर्य है। अतः हठ करके ईश्वर प्रेरित मनुष्य लिखित वा मनुष्यद्वारा उपदेश मानें तोभी, दोष होना संभव है। निदान कुदरती वे-
दको आगेवान करना पड़ेगा।

(यहां सब वेद प्रसंग वास्ते अनुपयोगी ज्ञानके विशेष (उसके मंत्रोंके उदाहरण देदेके वा अन्य प्रकार) नहीं लि-
खा है केवल प्रचलित वेदांत संबंधमें जो उपयोगी वार्ता हैं सोही संक्षेपसे लिखी हैं।)

विशेषकहां तक लिखें—वेदानुयायो शास्त्रकार ऋषि मुनि-
योंकोभी इस विषे संशय रहा है—तो मुझ अल्प बुद्धिपर आरोप क-
रना भूल है—जैमिनि महाराज अनीश्वरवाद स्वीकारके वेदको

अपौरुषेय अनादि अनंत ग्रंथ मानते हैं। सांख्य कर्ता कपिलजी अनीश्वरवाद मानके सिद्धजीके श्वाससे अनायास होना मानते हैं। पतंजलि मुनी और न्याय वैशेषिक कर्ता, नित्य ज्ञानवाले ईश्वरोपदेशित मानते हैं। वेदांती, अनादि सांत मिथ्या ईश्वर कृत मानते हैं। इत्यादि। उनके मूल ग्रंथ और भाष्य, वृत्ति देखो। तथापि उक्त तमाम महाशय वेदोंको प्रमाण मानते आये हैं।

“वेद, ईश्वर प्रेरित स्वतः प्रमाण है” इस विषे क्या प्रमाण है? सो तद्विन्न प्रमाण कहा चाहिये? अर्थात् आप (तुम), वेद, और ईश्वर—तीनों तो इस विषे प्रमाण नहीं होसकते, और जो मानोगे तो अन्यकाभी वचन प्रमाण मानना पड़ेगा; क्योंकि उनउनके अनुयायी, महावीर, बुद्धादिको सर्वज्ञ मानते हैं और इंजील—बायबल, तथा कुरानका कर्त्ता कोइ खुदा भी सर्वज्ञ माना जाता है। उनकी सर्वज्ञता और उनके वास्ते वेही प्रमाण हैं। जब ऐसा मानें तो, उनके ओर वेद ईश्वरके परस्पर विरोधी सिद्धांत होनेसे आपको स्व. सिद्धांतमें वेद प्रमाण कहना निरूपयोगी और निष्फल होजायगा। अथवा तो वेद अप्रमाण होजायगा। और ईश्वर वेदसे इतर प्रत्यक्षादिको तो आप लोक स्वतः प्रमाण नहीं मानते; अतः वेदकी सिद्धिमें कोई प्रमाण नहीं होनेसे वेदानुसार सिद्धांत सिद्ध करो तोभी, मान्य नहीं होसक्ता। तथाहो वेद सत्य वा मिथ्या? यदि सत्य है तो द्वैतापत्ति होगी; क्योंकि आपके सिद्धांतमें ब्रह्म इतर, सर्व मिथ्या हैं। जो, दूसरा पक्ष मानें तो मिथ्या वेद, सत्य ब्रह्मका, प्रतिपादक नहीं होसक्ता। जब ब्रह्ममें अप्रमाण, तो उसकी एकता कैसे बता सकेगा। और मिथ्याको प्रमाणरूप सत्य मानना मिथ्या है। जो यह कहोके “जे-

से स्वप्नमें स्वप्नादिकी इंद्रिय स्वप्न पदार्थोंके वास्ते प्रमाण हैं, वेसे व्यावहारिक सत्तारूपसे वेद प्रमाण है, पारमार्थिक सत्ताकी दृष्टिसे मिथ्या है; अतः कोई दोष नहीं” यह वार्त्ताभी नहीं बनती, क्योंकि जैसे स्वप्नके प्रमाण जाग्रतमें प्रमाण नहीं किंतु सर्वथा अनुपयोगी है. वे जाग्रत पदार्थोंके प्रतिपादन वा विषय करने योग्य नहीं; बेसेही मिथ्या वा व्यावहारिक सत्ता-वाला वेद, पारमार्थिक सत्तावाले ब्रह्ममें प्रमाण नहीं होसकता. औरन उसका कथन उस वास्ते उपयोगी है. जोके स्वप्नका दृष्टा जो है, वोह उभय (जाग्रतस्वप्न)का साक्षी है, परंतु उन (प्रमाणों)का विषय वा उन करके प्रतिपादन करने या ग्रहण करने योग्य नहीं है, यह बात आपकी रीतिसे सिद्ध है. इत्यादि औरभी अनेक रीतिसे प्राप्त प्रसंग प्रतिवेदकी स्वतः प्रमाणतामें बाध है.

तथा वेद ग्रंथको आपभी प्रमाण नहीं मानते हो; क्योंकि उसमें तो यज्ञ विषे पशुवध, अतिथीको मांस भोजन, नियोग, गुणकर्म उपर वर्णाश्रम, स्त्रीकोभी वेदाध्ययन-इत्यादि उपदेश हैं. परंतु वर्तमानमें जो कोई, जैमिनीवत् यज्ञमें पशुवध, करे; भारद्वाजने जैसे भरतादिकोंको मांसका भोजन दिया वेसे, अतिथी सत्कार करे; भीष्म पिताके भाई क्षत्रीय राजा की तीन स्त्रीसे पांडु धृतराष्ट्र और विदुर जैसे उत्पन्न हुये वेसे, तीन पुत्रोत्पन्न करने वास्ते कभी नियोग करे; वा भील पुत्र वाल्मिक, चांडाल पुत्र मातंग, झोमर (ढीमर)नी पुत्र व्यासजैसे किसीके गुणकर्म देखके ब्राह्मण बनावे, वा मार्गी मैत्रेयी (जिनशूद्रा (वेदांती भाई स्त्रीको शूद्र समान गिनते हैं) के वाक्य वा उपदेशको, ब्राह्मण वा उपनिषदोंको वेद मानने वाले वेदांती, श्रुति मानते हैं) समान स्त्री, वेदोच्चारण करे;

सो आप मान्य नहीं रखते और उसको भ्रष्ट नीच मानके द्विजप्रतिवसे गिरा देते हो; अतः वेदको अप्रमाण मानने वाले किंवा उसके विरोधी हुये वा क्या ?

जो कहो के रूढ़ी बलवान हैं, रूढ़ी विरुद्ध करनेसे व्यवहार-स्वार्थ-अटकता है, तो यह अर्थ हुआ कि वेद ग्रंथ प्रमाण नहीं किंतु वर्तमान प्रचलित अहंब्रह्म प्रमाण है. जो यह रूढ़ी नहीं मानें तो, नास्तिक कहाते हैं, मानप्रतिष्ठा नहीं पाते. विषयोंसे विरक्त होना पड़ता है, कोई हमारी कथा नहीं सुनता, वर्णिवृत्ति नहीं चळती, कोई गुरु नहीं मानता, वा श्रद्धा नहीं करता, मुफ्तके टके पैसे नहीं मिलते, खलडोंमें कोई पाइभी नहीं चढादेता, मकान मेडी नहीं बनते; अतः रूढ़ी बलसे जीव ब्रह्मकी एकता मानते हैं अहो क्या स्वार्थ परायणता ? ? ?

यदि यह कहो के कलियुगमें “अग्निहोत्रं गवालंभं सन्यासं पल पैत्रिकं । देवराच्च सुतोत्पत्ति कलौपंच विवर्जयेत्॥”

१ इसी प्रकार अन्यधर्म शास्त्र [मनवादि] वा अन्य ग्रंथोंमें हिंदु भाइओंकी मनमानी प्रमाणता अप्रमाणता वा विश्वास अविश्वास हे जैसे कि भागवतके एकादश स्कंधगत अध्याय १७ में लिखा है कि—ब्राह्मण तीन वर्णकी, क्षत्री दोकी, वैश्य दोकी और शूद्र एकमात्र शूद्र वर्णकी कन्यासे विवाह करे. परंतु वर्तमानमें यदि कोई उस अनुसार वर्ते किंवा एक जातिका ब्राह्मणही दूसरे प्रकारके ब्राह्मण जातिकी लडकी विवाहे तो, उसे पदभ्रष्ट मानके जाति बाहिर कर देते हैं. अर्थात् मनमानी प्रमाणता अप्रमाणता है. सत्य असत्य और योग्य विश्वास हे वा अयोग्य हे, इस निर्णयको छोडदो तो, जेसा दृढ विश्वास—ईमान—वा स्वधर्माभिमान मुसलमानोंमें हे वेसा हिंदुओंमें नहीं हे !!

इस वाक्यसे पशुवध, नियोग, मांस श्राद्धादि वर्जित हैं; तो यह प्रश्न उठता है के, वेदोंमें तो ऐसा कहीं नहीं लिखा। क्या अन्य स्मृति वा धर्म सिद्धादिका लेख, उक्त वेद लेख वा रूढ़ीसे शिरोमणी है? यदि शिरोमणी मानो, तो वेद प्रमाणरूप नहीं हुवा। और जो वेदका लेख शिरोमणी, तो आप लोक वेद नहीं मानते, ऐसा पूर्वोक्त प्रकारसे सिद्ध होजाता है। (देखो, वर्तमान विषे काशी और सिद्धपुरमें जिन ब्राह्मणोंने यज्ञमें पशुवध किये उनको जातिसे निकाला।)

अथवा वेद असर्वज्ञ है अर्थात् उसको यह ज्ञात नहीं था के कलिकालमें पशुवधादि अनुचित होंगे, अतः कलि वास्ते अमुक २ बातें निषेध कीजायं। इसी प्रकार अपवाद वाक्यों, वास्ते यथोचित समझ लेना चाहिये।

निदान आप वेदको अध्यासरूप प्रमाण मानते हो, अतः करणसे यथार्थ नहीं मानते। अतः उसके लेख पर आपकी रीतिसे आधार नहीं होसकता। किंवा जेसे वेदकी उक्त बातें कलि वास्ते मनमुखी निषेध मानली वेसे, यदि वेदमें जीव ब्रह्मकी एकता है ऐसा दृष्टसे मान लेवें तो, उसकोभी सतयुगसे इतर काल वा कलियुग वास्ते निषेध मान लेना चाहिये।

१ इसका पुरावा यह है के, आपकी रीतिसे द्वैतवादी कणाद, गौतम, पतंजलि, कपिल, जैमिनि, इत्यादि सर्वज्ञ और वेदानुयायी हुये हैं—वे यातो वेद ज्ञाता नहीं, यातो वेद द्वैत प्रतिपादक है, या उन्होंने कलिकाल वा अमुक काल वास्ते जीव ब्रह्मकी एकताका निषेध किया, ऐसा माना पड़ेगा। सर्व पक्षमें आपके पक्षकी हानी है। जो यह कहो के वैशेषिकादि शास्त्रके कर्ता कणादादि तो वेदानुसार अद्वैत प्ररही हैं परंतु, उनके वृत्तिकार, भाष्यकार भ्रांत हुयें हैं—उन्होंने द्वैतमें अर्थ किये हैं। सोभी ठीक नहीं,—श्री मच्छंकराचार्यने शारीर-

जो यह कहों के, वेद वाक्यके जो पशुवधादिमें अर्थ लगाये हैं सो, वेसे अर्थ नहीं हों किंतु, अन्य होंगे. (देखो स्वामी दयानंद कृत भाष्य) तो हम कहते हैंके दयानंदजीने तो द्वैतमें अर्थ किये हैं—जीव ब्रह्मकी एकरुताका निषेध किया है. (देखो दयानंदजी कृत सत्यार्थ प्रकाश, वेदांती द्वांत निवारण, ऋग्वेदादि भाष्य भूमिका और यजुर्वेदका भाष्य तथा अ. ४०). इतनाही नहीं किंतु, जैमिनि आदियों (उव्वट, सायनाचार्य, महीधरादि) के अर्थ मिथ्या* हुये, तो अधिके किये अर्थभी भ्रांत रूप क्यों न हों ?

क भाष्यमें सांख्य सूत्रोंको लेकर खंडन किया है. सांख्यने कणादिके मतको, “वैशेषिकादिवत्” [१—२९] इत्यादि सूत्रसे अन्योंका खंडन किया है. “अथातो धर्म व्याख्यास्यामः” इस कणादके सूत्रसे द्वैत स्पष्ट है. निदान वृत्ति और भाष्य छोड़के मूल सूत्र देखो तो उनसे भी द्वैतही सिद्ध होता है. “नात्यन्तोच्छेदः”—(सृष्टिका कभी उच्छेद नहीं होता. सांख्य) यह वेदांत पक्षके विरुद्ध है. “भेदव्यपदेशाच्च” (व्यास सूत्र) इत्यादिभी. (सर्वज्ञ कणादका उलूक और गोतमका अक्षपाद क्यों नाम हुवा ?).

* भागवतके एकादश स्कंध अ० २१ में लिखा है कि पशुवधसे निवृत्ति होनेके वास्ते वेदमें कहा है. मनुस्मृतिमें पशुवध, नियोग, मांस श्राद्ध इत्यादिका विधान है. उक्त शास्त्रादि वा पुराणादि स्वतः प्रमाण नहीं और यहां वेद प्रसंग है; अतः उनका वर्णन विस्तार पूर्वक नहीं लिखते. थोड़ेके प्रमाण टांक देते हैं. “यज्ञाय जग्धि मांसस्य” मनु अ. ९ (यज्ञमें विधान) “तस्माद् यज्ञे वधोऽवधः” वहांही. “सौत्रामण्यां सुरापिबेत्” “वैदिकी हिंसा हिंसा न भवति” “अथेच्छेत्पुत्रोमे पण्डितो” इत्यादि (श. ब्र. अ. ९). आज्यमन्नाद्य कामं (गृहसु.) “अग्निषोमीयं पशूमाह भेत” “एतद्वास्वादिबो यदवधि गवांक्षीरं

तथाहि जबकि अन्यके ग्रंथोंको स्वतः प्रमाण न मान सकें तो, वेद ग्रंथकोही क्यों माना जाय ?—तहां—वेद, अनादि वेद (ज्ञान) रूप है इस लिये (१), वा ईश्वरो ज्ञान है इस लिये (२), वा उसमें यथार्थ वर्णन (ज्ञान) है इस लिये (३) स्वतः

वा मांस” (अथर्व. ९।६।३९) अतिथि मांस विधान. “नियोगविधि मनु अ. ९ श ६. “देवराट्टा सर्पिडाट्टा स्त्रिया सम्यक् नियुक्तया” (मनु) “अन्य मिच्छस्व सुभगेपति” ऋ. मं. १ सु. १० मं. १ “कुहस्विदो-पा” [ऋ. अ. ७ व. १८ मं. २] (नियोग) “इयंनारी पतिं लोकं” (अथर्व कां १८. अ. ३ व. १ मं. १) “इमं मंत्रं पत्नी पठेत्” (श्रो-त सू.) स्त्रीविद्या वेदाध्ययन विधान. जो चारों वेद, चारों ब्राह्मण और गृह सूत्रों अनुसार हिंसा—पशुवध, नियोग इत्यादिकी सविस्तृ-विधि देखना हो तो, उनके मंत्रोंके अर्थ सहित “निगम प्रकाश” प्रसिद्ध ग्रंथमें वांचो. यह ग्रंथ सं. १९३० में जिले अहमदाबाद श-हेर (इलाके मुंबई) गत मामाकी हवेलीमें युनाइटेड प्रिंटिंग और ज. ए. कंपनी लिमिटेडके प्रेसमें रणछोडलाल हीराचंदने छापा है. उक्त ग्रंथ (वैदिक धर्मनो खुलासो)का कर्ता “लो. हि. निबंध संग्रह”का बनानेवाला तथा भोलानाथ भगवान शास्त्री रायकवाल है. इस ग्रं-थमें सायनाचार्य के भाष्य और गृह्य सूत्र, पुराण, स्मृति आदिकोले-के वेद और ब्राह्मण ग्रंथ तथा सूत्रोंके दोष दर्साये हैं—वेदोंमें इति-हास हैं और यज्ञमें पशुवध है तथा मांस शराव भक्षण विधि है.—जडको ईश्वर मानने वाला है.—नियोग सूचक है और अश्वमेदादि प्रसंगमें महान अरुचीकारक निंदनीय कर्मका विधायक है इत्यादि बातें, सं-स्कारों सहित यज्ञ विधि और अनेक वृत्तांत जनाये हैं, मंत्र और सूत्रोंके अर्थ सहित सविस्तर वर्णन किया है.—परिणाम यह निकाला है कि वेद त्याज्य हैं और प्रमाण योग्य नहीं. दयानंद स्वामी कृत भाष्य अनुसार यह कह सकते हैं कि, वे अनुचित मन घड़त अर्थ हों. और इत्यादि का-

प्रमाण मानना चाहिये ? यह ३ विकल्प हैं. अब जो पहिला (सांख्य, मीमांसाका) पक्ष मानें तो, मिथ्या ज्ञानभी अनादि होनेसे प्रमाण होवेगा. वेद धूर्त निशाचरोंका बनाया हुआ है, यह दस्यु ज्ञानभी प्रमाण होगा. दूसरा पक्ष प्रमाण मानें, तो जिस ईश्वरने भृगुका पद्म छलसे लैलिया, वालीको छलसे मारा, बलीराजाको छला, युधिष्ठिरको असद बोलनेका उत्तेजन दिया, गोपिकाका चोर उठाया ऐसे (पौराणिक) ईश्वरका ज्ञान (वेद), अथथार्थ वा असत्भी क्यों न हो ? किंवा सत् असत्, भाव अभाव, तम प्रकाश, ज्ञान अज्ञान, परस्पर विरोधियों का “उपादान” माया, तद्विशिष्ट चेतन (वेदांतियोंके) ईश्वरका ज्ञान यथार्थ अथथार्थ क्यों न हो ? जो यह कहो के, जो अथथार्थ वा असत् ज्ञानवाला वा अथथार्थ वक्ता हो सो ईश्वरही नहीं, किंतु नित्य सत्य यथार्थ ज्ञानवाला (योग, न्याय, आर्य समाजका) ईश्वर होता है; अतः वेदमें जो उपदेश हे सो, यथार्थ है; इस लिये वेद प्रमाण है. यह पक्ष उक्त सर्व विकल्प वालोंको मान्य होपड़नेसे तीसरा पक्ष हो गया. उसमें यह विचार है कि यथार्थ है, इतने विश्वास मात्रसे प्रमाण मानें जब तो, ख्रिस्तियोंका ईश्वरी पुस्तक बायबलभी प्रमाण मानना चाहिये. क्योंकि वे ऐसा मानते हैं के, इसमें बहोतसी बातें एसो हैं कि जो प्रत्यक्ष वा मनुष्य बुद्धिसे अथथार्थ प्रतीत होती हैं, परंतु ईश्वर यथार्थ वक्ता है; अतः मनुष्य बुद्धिके अर्थ वा असमझसे उसको अथथार्थ नही कहसक्ते. किंतु अ-

रणसे मेरी दृष्टिमें वेदकी निंदा की है. इसका मुख्य कारण वेदके अर्थोंकी गड़बड़ सिवाय, अन्य नहीं जान पड़ता. ओर यदि वे अर्थ यथार्थ हैं, तो पौराणी, वेदांती वेदोक्त कर्म नहीं करते वा वेदको प्रमाण नहीं मानते; ऐसा माना पड़ेगा.

ज्ञात वा संदिग्ध अर्थोंमें विश्वाससे यथार्थही मानना चाहिये। जब यूँ हे तो, अभावसे भाव और अपुनर्जन्मादिभी मान लेना पड़ेगा; जो के वेद विरुद्ध है। किंवा अर्थ और तद्ज्ञान बिना, विश्वास मात्रकी यथार्थता किस कामकी है—जड़ समान निरूपयोगी है। और जब उपयोगार्थ अर्थ बताओगे तो, भाष्य कारोंके नाना अर्थ होनेसे कोनसा अर्थ यथार्थ है जिस पर विश्वास करें, ऐसा संशयही रहेगा। एसी व्यवस्थामेंभी निरूपयोगी रहा। जो यह कहेंगे कि अमुक प्रकारसे अमुक अर्थ ठीक अमुक अयथार्थ है। वहाँ सृष्टिनियम, प्रत्यक्ष, युक्ति और बुद्धि उपयोग मध्यमें आगये। तो पूर्वोक्त “धीर पुरुषोंसे सुनाहे” वा “न तस्य प्रतिमाऽस्ति” इत्यादि अनेक शंकाके समाधान और समग्र अर्थ निर्णयके बिना, प्रमाण ताकी प्रतिज्ञा सिद्ध नहीं होसकेगी। इतने कथनसे यह सिद्ध हुवाके वेद (अपौरुषेय हो वा पौरुषेय हो वा ईश्वरकृत वा प्रेरित वा मनुष्यकृत हो) में यथार्थ ज्ञान है, इसलिये अप्रमाण नहीं किंतु प्रमाण है। (क्योंके उसको प्रमाण मानने वालोंकी युक्ति, बुद्धि, लेख, फिलोसफी और यथार्थता यही परिणाम निकालती है। इत्यादि अनेक कारण हैं।) परंतु उसके यथार्थ सयुक्त अर्थ (पद पदार्थ संबंध) और ज्ञान, बहुत कालका होने और नाना धर्म तथा परदेशियोंकी गड़बड़से वर्तमानमें ज्ञात नहीं हैं; अतः यथार्थ अर्थ ज्ञात होने तक प्रमाणताकी प्रतिज्ञा तो है परंतु सिद्ध नहीं होती। प्रिय बंधवों ! यथार्थ कथन वा ज्ञान तो बालकका भी मान्य होता है, वेदका तो क्यों न हो ? इसलिये आर्य संतानको यह चाहिये कि कुरीतिसे वेदकी मान्यताका अभाव न करावें (जैसा के पुराणोंने किया); किंतु उस अपूर्व अमूल्य पुस्तक

के यथार्थ अर्थ और ज्ञान (जो कि युक्ति, प्रत्यक्ष, अनुमान, कुदरत-सृष्टि नियम-से विरुद्ध न हों-संशय रहित होंवे.) संपादन करनेका उपायलें. और विश्वास मात्र वा अनुचित अयुक्त आग्रह मात्रसे “वेदमें कहा है” “उसका अर्थ यूंही है” “इस लिये अमुके विषय प्रमाण है” ऐसे, कथनार्थ तैयार नहीं होना चाहिये.

जो कोई कदाचित् यह प्रतिज्ञा करे के “दूसरोंके किये हुये वेदार्थ यथार्थ नहीं; आवे कोई, हमारे साथ शास्त्रार्थ करे, हम षडांगकी रीतिसे उसका खंडन करते हैं. और मूल यथार्थ अर्थ हम जानते हैं.” तो उनसे यह कहना चाहिये कि आपके किये हुये अर्थोंमें वेद सिवाय इतर-(आपवा प्रत्यक्षादि) कोई प्रमाण नहीं माने जाते, अन्यथा वेदकी स्वतः प्रमाणताका बाध होजायगा. और उभय-वादी प्रतिवादीके कथनपर आधार रहती नहीं सकता. अब जो आपके किये हुये अर्थ ठीक हैं, इसकी साक्षीमें प्रजावर्गको मानें तो, हिंसक यवन, अहिंसक जैन, मूर्तिपूजक वा ईश्वरोत्तार मान्नेवाले पौराणी, ईश्वरोत्तार न मान्नेवाले-मूर्ति खंडन करनेवाले आर्क्षसमाजी, मैमांसिक, सांख्यमतवादी, ब्रह्म, किरानी, कुरानी, बौध वगैरे की संमतिमें अंतरही रहेगा; कोई योग्य कोई अयोग्य कोई योग्य अमान्य इत्यादि संमति देंगे, उससे कुछ फेसला-निश्चय नहीं होनेका. जो षडांगको साक्षी मानेंगे तो, वे उभय पक्षकारको अवसरदाहें, जो ऐसा न होता तो, नाना अर्थ प्रचलितही नहीं होते. (देखो रामानुज उन्वट सायनाचार्य वगैरे के अर्थ.) अब हारके उन प्रतिज्ञाकर महाराजके किये हुये अर्थही ठीक हैं, ऐसा विश्वाससे मान लें तो, वेदांग न पढ़े हुये अनुयायी बुद्धिमानको यह सं-

शय क्यों न होगा ? कि जो प्रतिज्ञासे प्रबल, षडांगको फेर-फार करनेवाला हो तो, अन्य प्रकारके अर्थ क्यों न करसके वा क्यों न होंसकें ? अतएव क्या तो अनगमता विश्वास स्वीकारेगा. वा तो संशयान्मक मन रहेगा. विश्वास मात्र फलका यथार्थ अयथार्थपर निर्णय होतव्य है; जोकि संशयके रूपमें आनेवाला है. इसलिये उत्तम प्रकार यही सिद्ध होता है कि, किये हुये अर्थका विषय, प्रत्यक्ष युक्ति आदिसे सिद्ध हो तो (तब ही) मान्य, संतोषकारक वा सफल होसकता है; अन्यथा तो संशयरूपही रहनेका है.

इत्यादि प्रसंगोंसे वेद ग्रंथ प्रमाण देना ही आपको प्रतिकूल फल दहे. ओर आपके यथार्थ प्रमाणमें न होनेसे उसकी प्रमाणता अप्रमाणतामें प्रयत्न करना व्यर्थ जानके संक्षेपमें लिखा है.

(सूचना)—इस प्रसंगमें ईश्वर है वा नहीं, वेद ईश्वर प्रेरित हो वा न हो, ओर वेद प्रमाण हो वा न हो—इससे मुख्य—विशेष प्रयोजन नहीं है. ओर न उनके खंडन मंडनमें हमारा प्रयत्न है. किंतु यह विषय “दयानंदी दया (दीपक)” नामा ग्रंथमें आर्य समाज प्रसंग विषे, जैसा है वेसा लिखा है. जो जाननेकी इच्छा हो तो, वोह ग्रंथ वांचना. यहां तो आपके संप्रदाय मान्य मुख्योपनिषद् ओर उनके वाक्यमें आशय है. अतः आपकी संप्रदायको लेके कथन है.*

* यद्यपि ऋगादि चार संहिता ग्रंथके संबंधमें १—मनुष्य सृष्टि वा भारतके रक्षण, व्यवहार, नीति, ओर राज्यादि विषयके आय प्रबंध उत्पादक ओर प्रबंधक मनुजी जैसे महर्षिका लेख यह है कि “खरा धर्मज्ञ वेदज्ञाता वोह है कि वेदार्थको वा वेद लिखित विषयको युक्ति ओर तर्कसे सिद्ध करे” २—भारतके फिलोसोफरों (तत्ववे-

वेदोक्त नएकता.

यदि आपके उक्त कथन (वेदकी स्वतः प्रमाणता) को पांच पक्ष वास्ते मान भी लें तो भी, आपका प्रयोजन सिद्ध नहीं होता; क्योंकि तत्त्वमस्यादि वाक्य चारों वेदोंमें नहीं हैं; अतः यह वाक्य स्वतः प्रमाणरूप उपदेश नहीं माना जाता.

चाओ) केवे सूत्रके जिनमें लिखी हुई फिलोसफिका आरंभ (ओर) युरोपकी फिलोसफीका अंतहे; वेदको शिरोमणी स्वीकारते हैं. (देखो षडशास्त्र); उनका सत्कार मुझको एसा उपदेश कर रहाहे कि वेदमें इतिहासादि वा सृष्टि नियम विरुद्ध कोई विषय नहीं होना चाहिये किंतु उसके सायंसादि विषय हितकारी, यथार्थहों ओर सर्व को समान उपदेष्टाहों. इत्यादि—हमारी अनेक रीतिसे वेद प्रमाण होना चाहिये, यह मेरा विश्वासहे. तथापि अनेकोंके भाष्योंमें उसके अर्थकी गड़बड़ ओर मत भेद प्रसिद्धहे.—सृष्टि नियम विरुद्ध भी भाष्योंमें अर्थ वांचतेहैं; अतः उसके निबेडे होने (अर्थकी गड़बड़के निर्णय, मत भेदके अभाव) तक पूर्वोक्त इत्यादि हेतुओंसे वेदकी प्रमाणताका विश्वास वा प्रतिज्ञा दिलमेंहे, परंतु सिद्ध करनेमें असमर्थ हूं. ओर अप्रमाणता भी नहीं कहसकता; क्योंकि आर्या वर्तके जन्म प्रसिद्ध ओर मान्य उत्तम ज्ञान, विद्या, नीति ओर व्यवहार आदिका मूल यही वेदतोहे. जिसको वर्तमानके लोक मान्य दृष्टिसे नहीं देखते. ओर कितनेक उपनिषदोंके रहस्यतो ऐसेहैं कि, जिनका बराबर कदाचित् तमाम सृष्टिमें शांतिकारक, अवधी सूचक (वेसा) उपदेश नहीं होगा. तथापि उनमें स्वतः प्रमाणताकी सिद्धि नहीं होसकती. ओर उपर जितने अंशका खंडनहे सो “वादी भद्रं न पश्यति” समान वेदांतियोंकी संप्रदाय वा मतव्यपरहे. जेसेकि वेदक अर्थात् जो सांख्य वा पूर्व मीमांसाकी रीतिका ग्रहण अभिमत होतातो वेद अपौरुषये होने, ईश्वर नमाने से जीव ब्रह्मकी एकता वा

और जो पूर्वोक्त प्रकारसे उपनिषद् परतः प्रमाण रूप मानके जीव ब्रह्मको एकता सिद्धकी सोभी, नहींबनती; क्योंकि आदित्यो वैप्राणः (शतपथ ब्राह्मण देखो) — आदित्य प्राणका नामहे. “आदित्यो वैप्राणोरयिरेव” (मांडूक्य) — जो प्राणमें पूर्ण और प्राणमें सोझा हुवा तथा प्राणका प्रेरक हे सो जीवात्मा पुरुषमें हूं. अब उक्त अर्थोंसे पूर्वोक्त प्रसंगमें — सहजसे यह सयुक्त योग्य अर्थ सिद्ध होजाताहे कि “योऽसा वादित्यो पुरुषः सोऽसावहम्” — जो आदित्य (प्राण) में पुरुषहे वोहमें जीवात्मा हूं (दयानंद रामानुजादिकोंने इसके अर्थ, भेदमेंही लियेहैं. — एकतामें नहीं. इस रीतिसे आपके किये हुये अर्थोंसे विपरीत अर्थ होताहे और जीव वादीको सयुक्त अनुकूलहे और आपका किया हुवा युक्तियोंको (जो के पहिले कही ओर आगे वांचोगे) नहीं सहारता; प्रत्युत “कुर्वन्नेवेह कर्माणि इत्यादि” उसी इशोपानिषदादिके भेद बोधक वचनसे ही विरुद्ध हे.

जो यह कहोके श्रुतियोंके अनेक भेदहैं; कोई अभेद बोधकहे, कोई कर्म प्रवृत्ति, कोई कर्मसे निवृत्तिकी बोधकहे,

और वेद तथा शब्दको अनादि अनंत [नित्य] ठेरानेसे द्वैतापत्ति कहना पडता. जो आर्यासमाजकी रीतिसे लेना प्रयोजन होता तो, रामकृष्णादि अवतार न मानके जीव ब्रह्मका भेद कहके द्वैतापत्ति मान लेंते. और जो पुज्यपाद शंकराचार्यजीकी रीतिसे अभिप्राय लें तो, पूर्वोक्त लेखानुसार अनादि अनंत कहनेमें आजाता, परंतु वेदांती भाई तो अनादि सांत मानतेहैं.

निदान वाचक महाशयको सारग्राही दृष्टिसे ध्यान देना चाहिये. द्वैतवादकी रीतिसे वेदकी सिद्धि अर्थ, स्वामी दयानंदजीकृत ऋग्वेदादि भाष्य भूमिका और सत्यार्थ प्रकाश ग्रंथ देखिये.

कोई गौण कोई मुख्य है, कोई व्यवहारिक कोई पारमार्थिक प्रसंग को है; अतः विरोध दोष नहीं। सो भी आपके संप्रदाय-से है। जैसेके आप (वेदांती) “ब्रह्मसे इतर ईश्वर वेदादि सर्व मिथ्या हैं” ऐसा कहके फेर वेद को ही सद्ब्रह्म विषे प्रमाण देते हो !!! इत्यादि व्याघातक व्यर्थवादवत् श्रुतियों को स्वकल्पित सिद्धांतानुसार विभाग मान लिये हों, ऐसा क्यों न माना जाय ? क्योंके जैमिनी आदि भैमांसिकोंने आप (वेदांतियों) के विभाग की हुई हो श्रुतियों के, वेदांतियों के पक्ष (विभाग) से विरुद्ध स्वमतव्यानुसार विभाग कर डाले हैं और रामानुजादिकोंने ओर ही प्रकारसे माने हैं। कुछ भी हो परंतु विवादित है। अतः विवाद प्रसंगमें एकको ही मन मानी बात स्वीकार नहीं हो सकती। अर्थात् परस्पर विरोधी वाक्य के सिद्धिवाले भाग दोष दर्शक हैं—आपको लाभिष्ठ नहीं। निदान कैसे भी विभाग हों तो भी, पूर्वोक्त प्रसंगपर आनेसे पूर्वोक्त अर्थ भेदसे जीव ब्रह्म की एकता के प्रतिपादक उपनिषद् भागमें आपकी रीतिसे परतः प्रमाणता भी सिद्ध नहीं होती। होकर हांसे अभीवेद की ही स्वतः प्रमाणता सिद्ध नहीं है।

जो यह कहोके स्वामी दयानंदादि कृत (उक्त) अर्थ प्रमाण हों, श्री शंकराचार्यादिके न हों, इसमें हेतु क्या ? इसका यह समाधान हैके, नैसर्गिक नियम (सृष्टि नियम), युक्ति, प्रमाण तथा उस कालके विद्यमान महर्षियों के किये हुये जो ग्रंथ, उन अनुसार जो अर्थ हों सो मान्य हो सकते हैं। अन्यथा यह उत्तर देना उचित होगा कि स्वामी दयानंदादिके

१ क्यों कि सत्य और यथार्थ वक्ता ग्रंथमें पूर्वापर विरुद्ध और व्याघात दोष नहीं मान सकते।

किये हुये अर्थ क्यों न मानें जाय ? निदान ऐसे उभय पक्षके निकममे तर्कोंसे पूर्व नियमही ठीक ज्ञात होता है. (और अत्यंत विचार कर, देखें तो किसी ग्रंथ वा वाक्यके कैसे भी नाना अर्थ करो, जो अर्थ वा लक्ष्य नैसर्गिक नियम, युक्ति, प्रमाण और अनुभवको सहारसके—उसके अनुकूल हो सोही ठीक है. अन्यथा कोई वक्ता स्वयंभी कुछ कहे, सोभी अमान्य है. जिसका यहां प्रसंग नहीं.)

और जो उक्त प्रसंगमें आग्रह होतो, हमको दीर्घ दृष्टि करके यह जनाना चाहिये के वर्त्तमान कालमें वक्ताके तात्पर्यानुसार वेदार्थ होनाही कठिन है; क्योंकि उस कालके व्याकरण कोशके बिना, उस ग्रंथके यथार्थ अर्थ नहीं होसके, यह बात स्पष्ट है. अब आप पक्ष रहित विचार देखेंके रावण, उठवट, महीधर, सायनाचार्य, दयानंदादिने जो अर्थ किये हैं उनमें परस्पर अंतर है और कहीं कहीं तो परस्परके विरोधी अर्थ हैं. कहिये—उसमेंसे किसका मान्य किसका अमान्य ? इस निर्णयार्थ मुख्य व्याकरण कोशादि (षडांग) की आवश्यकता, तिस बिना, झगडा समाप्त नहीं होसका.

अब जो अन्य झगडोंको छोडके केवल अकेले व्याकरण ही उपर दृष्टि डाली जाय तो, वेदार्थ वास्ते मुख्य अष्टाध्यायी व्याकरण कहाता है, परंतु उसीमें अन्य व्याकरणोंकी साक्षी हैं, विकल्प हैं, और मत भेद भी जनाये हैं. जैसे “वामुप्यायशले” (देखो अष्टाध्यायि अंतर अक्षसंधी प्रकरण) “ऋतो भारद्वाजस्य” (ऋकारांत धातुकोही इट प्रत्यय होता है, यह भारद्वाज ऋषिका मत है.) “वाशाकटायनस्य” (द्वित्व प्रसंग देखो). और अष्टाध्यायीके कर्ता पाणिनि मुनी महाराज, श्री रामचंद्रजीके पीछे हुये हैं; क्योंकि “वामदे-

बड़दारुण्यौ” [४।२।९] “गर्गदिभ्योयज” (४।३।१०५)
 ओर पूर्वोक्त सूत्रोंसे भी स्पष्ट है. अर्थात् भारद्वाज ऋषि, रा-
 मचंद्रजीके समयथे यह बात जगत, प्रसिद्ध है, वामदेव ऋषि,
 राजा रामचंद्रके पिता श्री दत्तरथजीके मंत्री, वेद प्रसंगी ज्यो-
 तिष अंगके कर्त्ता गर्गऋषि, वेदकाल पीछे हुये हैं, यह तो
 सिद्ध ही है. परंतु उक्त सूत्रोंसे एक ओर वार्ता सिद्ध हो प-
 डती है, जरा के ध्यान देनेसे समझमें आसक्ती है. बोह यह है
 के जिन गर्गादिके कुल वास्ते प्रत्यय हैं वे कुल, सृष्टि आरंभ
 वा जिनके नाम (गर्गादि) से कुल प्रसिद्ध हुवा है उनके बहुत
 काल पश्चात् मानने पड़ेगे. क्योंकि जिन कुल प्रत्यय विशेषको
 रूढ़ी पड़ गई और नित्यके व्यवहारमें न आवे एसी, संस्कृत
 भाषाके जेसे, व्याकरणमें भी उनके प्रत्यय जनानेकी आ-
 वश्यकता पड़ी तो वे कुल, उस व्याकरणसे बहोत काल पूर्वसे
 चले आते हैं, यह बात बुद्धिमान विद्वान पुरुषोंकी समझमें
 आना सुगम है, अतः अष्टाध्यायीका कर्त्ता; गर्ग और वाम-
 देव ऋषिके बहुत काल पीछे हुवा है.

संस्कृत व्याकरणमें जो अणादि १४ सूत्र हैं उनसे सर्व
 प्रत्याहार बनाये जाते हैं, वे चौदाही सूत्र, मुख्य व्याकरणके
 कर्त्ता श्री महेश (महादेव) ऋषीजीके बनाये हुये हैं; जो के सृ-
 ष्टि और वेदांरंभ पीछे हुये हैं.

महा भाष्यके कर्त्ता पतंजलि मुनी हुये हैं जो के पाणिनि-
 के शिष्य नहीं थे. यदि ऐसा न होता तो, महा भाष्यमें सूत्रकी
 वृत्ति और विरोधादि जना जनाके शंका समाधान नहीं होता. इस
 लिखनेका अभिप्राय यह है के जेसे व्यास सूत्रोंके भाष्य श्रीमत्
 शंकराचार्य, रामानुज, वल्लभादिने किये हैं और उनके परस्पर
 अर्थोंमें रात दिन जितना (द्वैताद्वैत) भेद है. अर्थात् व्यास-

जीका मुख्य आशय क्या है इसमें संशय है। तथाहि श्लोक-बद्ध गीताके भाष्योंमें भी परस्पर अंतर है; वेसेही महा भाष्य-के कर्तासे, पाणिनि मुनीका आशय छूटा वा बदल गया हो, इसमें क्या आश्चर्य है। अर्थात् श्लोकबद्ध ग्रंथके भाष्यकी यह गति तो, सूत्रोंकी वेसी गति हो। इसमें क्या आश्चर्य? इस रीतिसे संभव है के अष्टाध्यायी वा उसके महा भाष्यानुसार वेदके अर्थ किये जावें तो अन्यथा भी हों।

जो यह कहो कि वामदेव और भारद्वाज, रामचंद्रजीके कालवाले नहीं किंतु अन्य हैं, तो उसका पूर्ण पुरावा होना चाहिये, सो तो अद्यपि नहीं है। हां, इन नामवाले अन्य हुये होंगे, परंतु प्रसिद्ध विद्वान तो यही प्रसिद्ध हैं। जो पूरावे बिना ही मानोगे तो, जैनमतानुसार वा पुरुष सूक्त १ गत पूर्वोक्त लेखकी अर्थापत्तिसे वे वेद अन्य हों, ऐसा क्यों न माना जाय? जिसका पुरावा भी है। निदान केवल कल्पना मात्रसे नहीं मान सकते।

पूर्वोक्त वृत्तांतसे इतनी बातें ध्यानमें आ गई होंगी (उन को विस्तारसे जनाना व्यर्थ समझा गया क्योंकि स्पष्ट हैं):-

- १ अष्टाध्यायी व्याकरण वेद कालमें नहीं बना किंतु बहुत काल पीछे (आर्य संतानकी रीतिसे लाखों वर्ष पीछे) बना है।
- २ अष्टाध्यायीके पूर्व और वेद आरंभ पीछे, वेदार्थ होने वास्ते अन्य व्याकरण प्रचलित थे।^२

१ पुरुषसे ऋगादि वेदोत्पन्न हुये हैं। २ अष्टाध्यायी पूर्वके महेश, प्रातिशाख्य, बृहस्पति, इंद्र, चंद्र, पिशाळि, शाकटायन, काशमि, कृष्ण (कृष्ण) इन व्याकरणों पर ध्यान दीजिये। हेमाचार्य कृत जिनेंद्र व्याकरण और अमरकोश तथा सिद्धांत कौमुदि देखिये। तो व्याकरणकी गड़बड़ ज्ञात होजावे।

३ पूर्व पूर्व संकलना मानेभी अष्टाध्यायी अनुसारही वेदार्थ हों इसमें संशय है.

४ पाणिनिका आशय संभव है के भाष्यमें रहभी गया हो.

जो यह कहो के, “जैसे वेदवक्ता कोश वेदमेंही है यथा:—
इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निं इत्यादि ऋ मं. १ सु. १६४ मं. ४६ में ईश्वरके नाम जनाये हैं; वेसेही वेद ग्रंथोंका व्याकरणभी वेदोंमें होना चाहिये. अन्यथा (मनुष्य कृत व्याकरण) स्वीकार नहीं होता; अतः पूर्व दोष नहीं.” तो हमको यह कहना योग्य है के भाष्यकारोंके अर्थमें विवाद नहीं होना चाहिये था. ओर विवाद तो है; अतः उसमें व्याकरण नहीं है. ओरन कोई ऐसा मानता है. ओरन ऐसा व्याकरण प्रसिद्ध है. स्वबुद्धिसे संगति प्रसंगोंको लेकर कल्पना करलेना दूसरी बात है. भाषासे व्याकरण होता है. व्याकरणसे भाषा नहीं, यह स्पष्ट है. तथाही जो आपकी कल्पना मान लें ओर भाष्यकार व्याकरणियोंको भ्रांत समझें तो, प्रथम उसका उसकी रीतिसे व्याकरण प्रसिद्ध करिये, उसके निर्णय पीछे विद्वान वेद वक्ताओंके स्वीकारने पर अर्थका निर्णय होगा; वहां तक किसी एककी साक्षी पर आधार नहीं होसक्ता.

एतद्दृष्टि (पूर्व प्रसंग पर ध्यानको खेंचो) वेदके वेद कालके जो मुख्य व्याकरण हैं वेहों ओर संशय रहित उनका आशय निर्णित हो जावे, तब उनकी साक्षीसे वेदार्थका निर्णय किया जावे तो, अथवा सर्व विद्वान संपूर्ण वेदांगोंको लेके धर्मराज सभाके स्वाधीन, दुराग्रह रहित परस्परमें निर्णयरूप विवाद करके जो अर्थ निश्चय करें तो, इसका निवेदा हो; अर्थात् संभव है के वेद वक्ताका अभिप्राय ज्ञात हो (वोह कथन यथार्थ है, वा अयथार्थ, यह प्रथम बात है); वहां तक कि-

सीकेभी अर्थकी साक्षी लेकर निर्णयरूप अर्थ नहीं कहसक्ते (अपरंच जो वेद कालके केशविकी चर्चा शोधो तो, निर्णयरूप अर्थ करनेमें कितनी अपूर्णता है, यह बात सहेज ध्यानमें आजायगी)

एतदृष्टि उक्त श्रुतिकी साक्षी देकर उपनिषदोंको परतः प्रमाण कहना नहीं बनता. ओर आपका किया हुआही अर्थ ठीक है अन्यका नहीं, ऐसा सिद्ध नहीं होता. किंतु आपके मतव्यके विरुद्ध परिणाम निकलता है; क्योंकि उसी वेद ग्रंथमें जीवेश्वरकी एकता तो स्वप्नमेंभी नहीं, उलटे (कर्मोपासनादिके प्रतिपादक) भेद वाक्य स्पष्ट हैं. उन उभय [द्वैतवादी अद्वैतवादी] संमत्त श्रुतियोंके सन्मुख आने ओर विवादित मंत्रोका बल नहीं चलनेसे भेदवादही स्वीकार होगा. उसके बिना उपदेश ओर प्रमाणता अप्रमाणताका प्रश्नभी नहीं होसक्ता.

यद्यपि मैमांसिक ओर रामानुजादिकोंने तत्त्वमस्यादि वाक्योंकेभी भेदमें अर्थ किये हैं* तथापि हमको इनके अर्थनि-

* मैमांसिक उन वाक्योंको अर्थवाद रूप कहते हैं, द्वैतवादी एसा अर्थ करते हैं कि तत्त्वमसि—प्रसंग प्राप्त पूर्वोक्त ईश्वरका तूं दास, भक्त आधीन वा व्याप्य है. हे श्वेत केतु! यहाँ दासादि पद अध्याहार हैं.—भावार्थ, लक्षणा प्रकारसे लिये जाते हैं. ओर असि पद एकतामेंही लगे, एसा नियम नहीं है. अतः उक्त अर्थ निर्दोष है. १. किंवा “त्वं तत् अस्ति” अर्थात् पूर्वोक्त विशेषणवान (ईश्वर) आपही है—स्वयंभु है, अद्वितीय है, हे श्वेत केतु. २. अथवा सो (पूर्वोक्त विशेषणवान ईश्वर) तूं (ही) है; हे श्वेत केतु! एसा जान. वा ऐसे उपासना कर. ३. किंवा तत् (शरीरादि जगत्का कर्ता ईश्वर) त्वं (शारीरी—जीव जिसका शरीर है अर्थात् जीवमें व्यापक) है. ऐसे समानाधिकरण मानके अभिप्राय है. एककी एकता वास्ते सो,

र्णय न निर्णय करनेसे उदासीनता है; क्योंकि यदि उपनिषद् ग्रंथ स्वतः प्रमाणरूप ठेरें तब तो, इस प्रसंग वास्ते अर्थ ओर उसके उपक्रमोपसंहारादि षड्विंशके निर्णय करनेमें प्रयास करना सफल हो अन्यथा व्यर्थ है।

अतः उक्त प्रकारसे जीव ब्रह्मकी एकतावाचक उपनिषदादि स्वतः प्रमाण नहीं यह सिद्ध हुआ।

तब अब अन्य कोनसा शब्द प्रमाण माना जाय ? अन्योक्तोंके ग्रंथ वा आचार्य तो उस सिद्धांतके विरुद्ध हैं। केवल कहना आवश्यक नहीं। (देखो रामानुज कृत अर्थ)। ४. इत्यादि अर्थ करते हैं। तथा अहं ब्रह्मास्मि—में ब्रह्म विषे स्थित वा में ब्रह्म में व्याप्य, वोह (परमात्मा) मेरा अधिष्ठान व्यापक ओर आधार है; ऐसा वामदेवके अभिप्राय प्रसंग ओर योग्यतासे अर्थ होता है। (कोइ, में ब्रह्मका दास, भक्त, व्याप्य, शरीर हूं, ऐसा अर्थ सिद्ध करते हैं) तथा अयमात्मादि दो वाक्यके अर्थ तो समाधिस्थ योगी ओर शोधककी दृष्टिमें भेद बोधक ओर प्रसंगमें ब्रह्म सूचक स्पष्ट प्रतीत होसकते हैं—जेसेकि समाधिस्थ योगी, ब्रह्मांड व्यापक पुरुष जो शरीर व्यापी आत्मा उसके साक्षात् होने कालमें कहता है कि अयमात्मा ब्रह्म—यह आत्मा व्यापक—अपरिच्छिन्न है। इत्यादि प्रकारसे अन्य महा वाक्यभी ब्रह्म बोधक जान लेना ओर इन उत्तर महा वाक्योंके अर्थमें वेदांती भाइभी विशेष आग्रह नहीं करते। पूर्वोक्त दो वाक्योंविषे आग्रह किया करते हैं, जिनकी संक्षेपसे पूर्वमें व्यवस्था कही।

कहां तक लिखें—माया, अविद्या, अनृत, अभास—आभासादि पद पद ओर तमाम अद्वैतवादियोंकी श्रुतिके अर्थ रामानुज, आनंद तीर्थ इत्यादि द्वैतवादियोंने द्वैतमें लगाये हैं—जेसेकि, अ (परमेश्वर) विद्या [ज्ञान] अर्थात् अविद्याका अर्थ ईश्वरकी ज्ञान शक्ति वा ईश्वरका ज्ञान इत्यादि। अतः शब्दार्थमें पड़ना तो झगडाहा है।

स्वगुरु वा आचार्य वाक्य ओर उस पर विश्वासरूप प्रमाण कहोगे तो, अव्यवस्था ओर अनवस्था दोष आजाते हैं. स्व स्व विश्वासमें स्व स्वगुरु वा आचार्य वाक्य प्रमाण होनेसे भेदमें अभेदमें अव्यवस्था रहेगी. ओर परंपरा चलानेसे आद्य गुरु [वेदांतियोंका मिथ्या वेद ईश्वर] पर आनेसे अठ्यवस्था होगी. जो वेद ईश्वर पर नहीं ठेरागे तो, अनवस्था होगी. किसी गुरु वा आचार्यको नहीं बता सकोगे, जो कदाचित् बताओगे, तो पूर्वोक्त दोष [अन्यके गुरु आचार्यके वाक्य मान्य क्यों न हों ?] प्राप्त होंगे. जो शब्द प्रमाणसे तइर युक्त्यादिका आश्रय लगे तो, स्व सिद्धांत त्याग होंगा तथा वक्ष्यमाणयुक्तिआदिसे आपका पक्ष सिद्धभी नहीं होता है.

शब्द लक्षणा वृत्ति अभाव.

जो यह कहोगे के “जैसे पूर्वमें कहा गया है के “वाणी ओर शब्द, ब्रह्मको विषय नहीं करते, अतः शब्द प्रमाण उस विषयमें नहीं होसकता.” वैसेही हो, परंतु जीव, ब्रह्म, शब्दकी शक्ति वृत्ति (शब्दके मुख्यार्थ) का विषय नहीं है, किंतु शब्दकी लक्षणा वृत्ति—(शब्दका गौणार्थ—भावार्थ) का विषय है;” यह कथनभी हास्य जनक है. क्योंकि जब शब्द, वक्ष्यकाही बोधक नहीं तो, लक्षणासे कैसे बोधक होगा ? लक्षणा तो, पद, शक्य ओर माने हुये मन संकेतके आधीन है.

तथाही शब्द स्वयं तो जड है, अतः ब्रह्मको किसीप्रकारसेभी विषय नहीं करसकता. ओर शब्द संकेत द्वारा, मन बुद्धि उसको विषय करे सोभी नहीं होसकता; क्योंकि मन बुद्धि वहां नहीं जासकते—उनका ब्रह्म विषय नहीं. जैसे कहीं दस लडके हों, उनमेंसे एक लडका गिनने लगा, वहां भू-वा अज्ञानसे अपनेको नहीं गिनता, तब कहता है कि ह-

मनो ९ लडके हैं। फेर कोई वृद्ध पुरुष कहे कि “दसवां तू-
हे” इस पदको सुनके उसकी मनोवृत्ति दसम पदके आकार
(पूर्व ज्ञात संकेत आकार) होके पश्चात् पूर्वोक्त अभ्यासित-
संस्कार बलसे वातदानुसार पदके शक्य जीव (शरीर विशि-
ष्ट वक्तृत्व ज्ञातृत्व अभिमानि) का अपनेमें अभिमान होता है,
वां सौ (जीव) अभिमान करता है। अर्थात् तू हे, वातू चेतन
ज्ञान स्वरूप वा ज्ञानगुण वाला है, ऐसा किसीको कहा जाय
तो भी, विश्वास वा अनुमानसे इतर पृथक्; कोई वस्तु विशेष,
ज्ञानका विषय नहीं होती वा नहीं होसकती, क्योंकि ज्ञाता
ज्ञेय वा अनुभवी, अनुभव होने योग्य—यह परस्पर भिन्न हो-
ते हैं। ओर ब्रह्म प्रसंगमें तो इतना भी नहीं बन सकता; (क्यों-
कि किसी शुद्ध वृत्तिवालेको भी कहें कि “तू ब्रह्म है” वा
“मैं ब्रह्म हूँ” ऐसा जान। इन वाक्य करके उसके माने हुये
शक्य वा लक्ष्य पूर्व अज्ञात, अदृष्ट, परोक्ष ब्रह्मकार होके ब्र-
ह्मका ब्रह्मस्वरूपसे किसीभी परिच्छिन्न-शुद्ध वृत्ति-मन-बु-
द्धि, जीवको वा अन्यको ज्ञान नहीं होसकता (यह स्पष्ट है);
तो, ब्रह्मत्व (धर्म) रहितको, स्व स्वरूपका ब्रह्मत्व रूपसे ज्ञान
केसे होसकेगा? नहीं। इस रीतिसे भी जीव ब्रह्मके स्वरूप वा
एकताके ज्ञानमें शब्द प्रमाणका प्रवेश नहीं। क्योंकि जेसे कि-
सीने गुलाबके वृक्ष वा फूलको पूर्व नहीं देखा तो “गुलाब-
का फूल है” इस वाक्यसे उसको ज्ञान नहीं होता। परंतु “इ-
स ! फूलका नाम गुलाब है” ऐसा सुना ओर देखा हो, उसको
कालांतरमें गुलाब पद सुनके उसके शक्यकी, वृत्तिमें स्मृति
होके ज्ञान होजाता है। तथाही नभ उष्णादि पद श्रवणसे-
ही नभता उष्णताका ज्ञान हो, यह नियम नहीं; किंतु नैसर्गिक-

अद्यापि सृष्टिमें जितने मत हैं, उनमें जीव स्वरूप विषे मत भेद हैं।

क साधनसे* स्वयं होता है और फेर उसके नभ उष्णादि नाम रखे जाते हैं, परंतु ब्रह्मका सामान्य विशेष-उभय स्वरूप, पूर्व अज्ञात है और उसको स्मरण विषय करनेके साधनभी नहीं है; अतः शब्दद्वारा (वा स्वयमेवभी) मन-बुद्धि-वृत्ति, विषय-शब्द-के शक्य वा लक्ष्य पर नहीं जासक्ति, जो अहं अहं ऐसे सामान्य प्रतीति सर्व कोहे, सोतो स्वभावतः है. ब्रह्मके सामान्य रूपसे नहीं. किंवा जीव वादीको जीवके सामान्य भावकी स्वभावतः प्रतीति है; जो के आवरण विशेषके अभावमें भी होती रहित हो. आवरण काल (सुषुप्त्यादि) विषे असाधनतासे प्रयोगमें उदासीन रूप है. और जब पदार्थ विद्या संपन्न हो, तत्र जीवके विशेष स्वरूपका विश्वास वा अनुमान वा युक्ति वा अन्य प्रकारसे कथन होना संभव है. परंतु ब्रह्मरूपसे ज्ञान होना वा माना सर्वथा असिद्ध है.

जो हठसे मानोगे, तो हम यह पूछते हैं के, “तू ब्रह्म है” “मैं ब्रह्म हूँ” इस पदके शक्य वा लक्षकका मनको वा बुद्धिको वा वाणीको वा अंतःकरणको वा ब्रह्मके आभासको वा इन सबको वा ब्रह्मको वा किसको ज्ञान हुआ? जिस हेतुसे, जीव ब्रह्मकी एकताका बोध मान लिया जाय. उक्त सर्व विकल्पोंमेंसे मनादिको मानें तो, सो ज्ञान (तू ब्रह्म मैं ब्रह्म) होना असंभव है; क्योंकि आपके सिद्धांतनुसार वे जड़ हैं, उक्त ज्ञान करने योग्य नहीं. तथाही आपके सिद्धांतमें वे मिथ्या हैं, अतः उ-

* नभ ओर उसका व्यापकत्व, बुद्धि वा अंकाशादि हेतुसे अनुमान का विषय होता है. उष्णत्वादि (परिच्छन्न) का त्वचादिसे ज्ञान होता है.

† अद्यापि जितने मत हैं उन सबमें, इस जीवके स्वरूप विषे मत भेद है (देखो तत्व दर्शन), इस वास्ते संशयात्मक होनेसे भी, जीवको ब्रह्मका अंश नहीं ठेरासकते.

नका यह ज्ञान के “मैं ब्रह्म हूँ” सो भी मिथ्या माना पड़ेगा। ओर मिथ्या ज्ञानसे कुछ सिद्धि नहीं होती; उलटा दोष है। तथाहि अन्यके स्वरूपका अन्यको उस स्वरूपसे ज्ञान होना वा मानना बूटा ज्ञान है। यथार्थ नहीं। मनादि ब्रह्म नहीं, चेतन नहीं, किंतु जड़ और परिच्छिन्न हैं। अतः उनका ज्ञान वा विश्वास, बूट ओर मिथ्या हैं। ओर जो यह कहोकि ब्रह्मका ज्ञान हुवा, तो अनेक असंभव दोष प्राप्त होंगे। मनादिसे भिन्न अन्य ज्ञाता मानांगे, तो द्वैताप्रप्ति, पूर्वदोष ओर स्वसिद्धांत त्याग होगा। तथाही “इस वाक्यके श्रवण पूर्व ब्रह्मस्व स्वरूपको नहीं जानता था, अब अपने स्वरूपको जाना” ऐसा सिद्ध होगा; परंतु “ब्रह्मको स्व स्वरूपका भूलना वा नहीं जानना, कहना—मात्रा, हास्य ओर लज्जाको प्राप्त कराता है। जो बोह स्वस्वरूपको भूला, ऐसा मानें तो, स्वसिद्धांत त्याग होगा;” क्योंकि ब्रह्मको चिन्मात्र वा ज्ञानस्वरूप मानते हो, ज्ञान, ज्ञानको भूला ओर जाना, ऐसा कथनही अयुक्त है। ओर भी, बोह नित्य मुक्त वा मोक्ष स्वरूप नहीं ठरेगा; क्योंकि फेर भी स्वरूपको भूल कर वर्तमान वत् बंधको प्राप्त हो सकेगा। जो यह कहोके, अनादिसे ऐसा है; ज्ञान पश्चात् स्वरूपको भूलना नहीं हो सकेगा। तो भी आश्चर्य है,—स्वस्वरूपको भूला, ऐसा कथनही असंभव है। जो अनादि अज्ञान बल करके भूला, ऐसा मानें तो, अनादि वस्तु सांत ओर सांत अनंत नहीं हो सकती, यह नियम थोड़ेक विचारसे ध्यानमें आसकता है। अतः स्वस्वरूपका ज्ञान होना ही असंभव होगा। ओर जो संभव मानो, तो अनादि कूटस्थता (निर्विकारता) का अभाव होगा। तथाही “कोन भूला ओर किसको भूला” इन दो विकल्पोंसे यह परिणाम निकल आता है के ब्रह्म, स्व स्वरूपको,

भूलाथा अब उसने अपने स्वरूपको जाना। जब यूँही तो, ज्ञाता पदका ब्रह्म और ज्ञेय पदका स्वरूप वाच्य वा लक्ष्य हैं; निदान ज्ञाता ज्ञेय भिन्न २ होते हैं; इस नियमसे ब्रह्म और स्वरूप दो वस्तु भिन्न २ हुईं। संत आपने सिद्धांतके विरुद्ध हैं; क्योंकि ब्रह्मसे इतर सर्व मिथ्या मानते हैं। अतः यहां भी दोनोंमेंसे एकको मिथ्या कहना पड़ेगा। जो दोनोंको सत्य मानोगे तो, द्वैतापत्ति होगी पुनः ज्ञान वांस्ते, ज्ञाताज्ञेयकी अनवस्था चलेगी। जो राहुका माथा, इस मिथ्या दंत कथावत् किंवा अग्नि उष्ण है, इस दृष्टान्तवत्, ब्रह्म सच्चिदानंद एकही स्वरूप है, ऐसा समझाओगे; तो, इस प्रसंगमें यह नहीं लगता; क्योंकि यहां स्वरूप मात्रका प्रसंग नहीं है, किंतु ज्ञाता और ज्ञेयका प्रसंग है। ब्रह्म स्वगत भेद रहित है; अग्नि, उष्ण—एकही पदार्थ है,—ज्ञाताज्ञेयवत् नहीं। अतः उक्त दृष्टान्त यहां युक्त नहीं है।

इस रीतिसे ब्रह्म, स्व स्वरूपको भूलाथा, अब तत्त्व मस्यादि श्रवण करके स्व स्वरूपको जानने लगा—इत्यादि कथन वचनोंकी कथा समान है। अतः पूर्व वृत्तांतकी रीतिसे 'तू ब्रह्म' में ब्रह्म' ऐसा शब्द कथन वा श्रवण वा पठन वा मन न करना निष्फल होवे।—किसीको भी उक्त पदके शक्य वा लक्ष्य-स्व ब्रह्मत्वका अनुभव नहीं होसकता। हो कहांसे, जो हो, तो हो।—जो वास्तवमेंही वेसी वस्तु न हो, उसका ज्ञान कैसे होगा ? किंतु नहीं होगा। जैसेके श्रोता संबंधमें पूर्व विषे कथन हुआ, वैसे उपदेष्टा संबंधमें भी अनेक दोष समझ लेना, विस्तार थायसे पुनरावृत्ति नहीं लिखते।

अहं ब्रह्म तू ब्रह्म "एसे वक्ता वा श्रोता, मन-बुद्धि-अंतःकरण, आभास वा यह सर्व वा *साधिष्ठान यह सर्व, वा इनमें

* ब्रह्ममें वक्तृत्व वा श्रोतृत्व वा मंतव्य नहीं, ऐसा माननेप

से कोई होना चाहिये; परंतु निराकार, निर्विकार ब्रह्ममें उक्त वक्तृत्व वा श्रोतृत्व वा मंतव्य वा ज्ञातृत्व हे नहीं, ओर मनादि जड हैं, यह आपको संमत है. तो उसके शक्य वा लक्ष्य (जीव ब्रह्मकी एकता, जीव ब्रह्मका स्वरूप, ऐसे लक्ष्य) के कथन श्रवण ओर ज्ञानके अभाव होनेसे, जीव ब्रह्मकी एकता मानना वा कहना, वाणीमात्र वा विश्वास वा रूढ़ी मात्र वा अभ्यास मात्र है. युक्ति अनुभव प्रमाणसे विरुद्ध है. हां, मनादि ओर मायाको एकता कहो तो, संभव है; तथापि इनमें ज्ञातृत्वादिके अभावसे उसका ज्ञान, जीव चेतन ज्ञाता माने बिना, सिद्ध नहीं होगा.

बाध समानाधि करणाभाव.

जो यह कहो के यद्यपि निर्गुण ब्रह्म विषे उपदेश वा जानना वा भूलना वा अहं ब्रह्म अभिमान वा अनुमान किंवा अहं ब्रह्म रूपसे ज्ञान नहीं बनता; तथापि शब्द द्वारा (उसके शक्य वा लक्ष्य—ब्रह्म स्वरूप प्रति) मन—बुद्धि—अंतकरण, चिदाभासादि किसी एकमें वा सर्वमें अहंब्रह्मका मिथ्याअभिमान होके बाध समानाधिकरणसे बनता है. सो बार्ताभी समीचीन नहीं; क्योंकि किसी रंकका “मैं राजा हूं” ऐसा अभिमान, उसको राजा नहीं बना सकता. ओरन उसका राजा में बाध होसकता है. ऐसेही में ब्रह्म हूं, इसका लक्ष्यार्थ मानने वालेको सो अभिमान ब्रह्म स्वरूप नहीं बना सकता. अर्थात् निष्फल, व्यर्थ ओर झूट है.

केवल जड मनादिमें ही कहना पड़ेगा. अतः ब्रह्माश्रित जो मनादि, ऐसा यहां अर्थ है. ब्रह्म ओर जड मनादि मिलके, श्रोता वक्ताहों, ऐसा अर्थ नहीं करना; क्योंकि ब्रह्म स्वभावतः सत्ता स्फुर्णा देता है, कुछ सूचना नहीं करता; ऐसा वेदातियोंको संमत है.

जैसे दरपन (काच)में मुखका प्रतिबिंब पड़ता है वहां मुख उपरसे प्रकाश (रोशनी) उठके काच पर आता है. तब अन्य (मुखादि) रूपाकासुवत् चक्षुमें विषय होता है और काच पर मुखाकार प्रतीत होता है (वोहे कैसे होता है, इसका विस्तार करना यहां प्रासंगिक नहीं), सो काचके अभावहुये सूर्य वा अंतरिक्षमें लय होता है. उनका (रोशनी, किरणोंका) काच वा मुखमें बाध नहीं होता. ओर वे मुखमें लय वा मुख रूप नहीं होजाती अर्थात् प्रतिबिंब रूप (किरणका सूर्य प्रकाश में बाध समानाधि करण है, मुखमें नहीं (देखो परीक्षा पूर्वक फोटोग्राफ ओर प्रत्यक्ष सिद्ध पुरावा). इसी प्रकार 'अहं ब्रह्म' 'तूं ब्रह्म' जीव ब्रह्म एक, इस प्रकारका अभिमानी जो मनादि वा उनका अभिमान ब्रह्ममें लय नहीं होता. किंतु उनका बाध समानाधि करण प्रकृतिमें होता है. अतः अनुमान वा विश्वास रूपभी 'अहं ब्रह्म' 'तूं ब्रह्म' ब्रह्म वा कूटस्थ नहीं हो सकता. औरन उसका बाध समानाधि करण ब्रह्ममें होता है.

परंतु जैसेके निरूपाकाशका प्रतिबिंब नहीं होता ओर बेदांती लोक जलादिमें गंभीरताके दृष्टांतसे निरूपका आभास बतलाके बुद्धिको विभ्रम करते हैं ओर व्याघात दोषमें फंसते हैं. यह ध्यानमें नहीं लेतेकि, चक्षुका विषय, रूप ओर आकार है. सो तो नभमें नहीं स्वीकारते हैं ओर फेर उसका आभास दृष्ट बताते हैं. वैसेही निरूप निराकार चेतन ब्रह्मका, माया-अंतःकरण-बुद्धि-वृत्तिमें आभास बताके 'अहं ब्रह्म' 'तूं ब्रह्म' वाक्योपदेशद्वारा चिदाभास प्रसंगको लेके बाध समानाधिकरण दृष्टांतसे अहं ब्रह्म (जीव ब्रह्म एक) सिद्धांतको सिद्ध करते हैं, अर्थात् अयुक्त है. यह नहीं सोचते के चेतनका आभास, चेतनका जड़में आभास, सत्का मि-

ध्यामें आभास और निरूप (शब्द आकाशादि)का आभास ही सिद्ध नहीं होता, तो बाध समानाधिकरण कैसे होगा ? वा मिथ्याभिमान द्वारा लक्ष्य कैसे ग्रहण होगा ? जैसेके पूर्वोक्त प्रकारसे ब्रह्ममें श्रोतृत्व, वक्तृत्व और ज्ञातृत्वका अभाव है, वैसे आभास होने और आभास लयका अभाव है। क्योंकि जिसका आभास और जिसमें आभास है, इन दोनोंसे भिन्न, आभास वा प्रतिबिम्ब-वस्तु विशेष होती है, यह पूर्वोक्त रीति और वक्ष्यमाण प्रकारसे प्रसिद्ध है (वेदांती लोक उसे अनिवर्चनीय मानते वा विवादमें डालते हैं सो परोक्षा और प्रत्यक्ष पदार्थ विज्ञानके विरुद्ध है)। इस रीतिसे उनके मतमें दोष विशेष भी आता है। अर्थात् माया ब्रह्मसे भिन्न आभास वा (किरण समान) उसका उपादान तीसरा पदार्थ, उभय विलक्षण मानना पड़ेगा। उस करके स्वपक्ष त्याग होगा।

और जो स्थाणुमें पुरुषका बाध होके पुरुष स्थाणुका बाध समानाधिकरण मानते हैं, सो भी समीचीन नहीं है; क्योंकि वेदांतकी रीतिसे ही पुरुषका उपादान साक्षीस्थ अविद्या है, स्थाणु ज्ञान पश्चात् पुरुषका लय साक्षी आश्रित अविद्यामें होता है। स्थाणु उपहित चेतनमें नहीं; अतः पुरुषका स्थाणुके साथ बाध समानाधिकरण नहीं। तद्वत् अहं ब्रह्म वक्ताका ब्रह्म साथ नहीं; ऐसा पूर्व प्रकारवत् जान लेना। और जो प्रकाश विद्या (फोटो) की रीतिसे स्थाणुकी किरण चक्षुमें है। उसका ज्ञान मानो, भूमिस्थ स्थाणुका प्रत्यक्ष होना नहीं मानो तो भी, पुरुषका समानाधिकरण स्थाणुमें नहीं होता किंतु किरणोंमें वा उक्त अविद्यामें ही बनेगा।

अतः शब्द शक्ति वा लक्षणा वृत्तिद्वारा मिथ्याभिमान होके आभासद्वारा वा अन्यथा, बाधसमानाधिकरण प्रका-

इसे एकता वा अहं ब्रह्मका ज्ञान वा स्व ब्रह्मत्व भाव अलीकहे.

इसी प्रकार शब्दके माने हुये शक्य वा लक्ष्य ब्रह्म चेतन रूपका ग्रहण, कोई शक्ति वा वृत्ति द्वाराभी वा किसी प्रकारसेभी नहीं होसक्ताः

इत्यादि प्रबल कारणोंको लेके जीव ब्रह्मकी एकतामें शब्द प्रमाण नहीं हे. वेद उपनिषदसे इतर प्रस्थानों (गीता, ब्रह्म सूत्रादि)की चर्चा इसलिये नहीं लिखते के, वे सर्व, वेद उपनिषदके आधीन हैं, स्वतः प्रमाण रूप नहीं; ऐसा वेदांती लोक मानते हैं.

(सूचना) पूर्व शब्द प्रमाण प्रसंग, जीव ब्रह्मकी एकताके प्रसंगमें हे; तदेतर विषयोंमें वेद प्रमाण हे वा नहीं, सो चर्चा नहीं हे. अतः तदेतर प्रसंगमें नहीं समझ लेना. अर्थात् पूर्वोक्त लेखसे हमारा ऐसा दुराग्रह नहीं समझना चाहिये कि, वेदोपनिषद सर्वथा त्याज्य हैं. यदि कोई ऐसे अन्य अर्थ हों कि जो सृष्टि नियम और शक्ति प्रमाणके अविरुद्ध हों तो, उनके अर्थ स्वीकारनेमें दुराग्रह नहीं. किंवा उन्ही ग्रंथोंमें यथार्थ उत्तम उपदेशभी होने योग्य है और हे. उसके खंडनमें आग्रह नहीं हे. परंतु साथही यहभी जितोदेना आवश्यक हे के, किसीके एक असत्य वा सत्य बचन करके उसके सर्व बचन असत्य वा सत्यही हों, ऐसा हमारा मतव्य नहीं हे. किंतु सत्यासत्यके निर्णय पूर्वक त्याग ग्रहणमें अभिप्राय हे. चाहे वोह वाक्य ग्रंथकर्त्ताका हो वा किसीने उसमें मिला दिया हो वा हर-कोईका होवे. निदान जहां तक उसको छाण बीण नहीं हुई वा नहीं होसक्ती वहांतक, उस पर विश्वास वा आधार नहीं रखा जाता.^१ अन्यथा त्याग ग्रहणमें आग्रह नहीं.

१ संभवहेके अनर्थ ग्रहण होके हानीमें पड़े,

उपमान अर्थापत्ति अभाव.

शेष रहे उपमान, अर्थापत्ति और अभाव प्रमाण; सोभी इस विषयमें प्रमाण नहीं हैं; क्योंकि वे सर्व, प्रत्यक्ष, अनुमानके आधीन हैं. अतः उनउनके दोष आवेंगे. यदि उपमान प्रमाणको इनसे भिन्न स्वयं प्रमाण मानो; तो निरुपम, अगोचर ब्रह्ममें कोई प्रकारसे भी उपयोग नहीं होता.

तद्वत् अर्थापत्तिको भिन्न प्रमाण मानें; तो दृष्ट श्रुत वा अनुमानसे भिन्न नहीं. तीनोंमें पूर्वोक्त दोष प्राप्त होंगे. और केवल भिन्न प्रमाण मानें; तो प्रत्यक्षके अंतर्गत होनेसे पूर्व दोष आवेंगे. जो उपमानादिको दृष्टसे मानोगे, तो द्वैतापत्ति होगी.

(अभावाभाव)

अभाव प्रमाणभी, ब्रह्म जीव वा उनकी एकता विषे नहीं है; क्योंकि ब्रह्मादि भावरूप हैं. अभावको पदार्थ वा अधिकरण वा विशेषण वा शून्य अथवा अन्य कुछ भी मानें परंतु इंद्रिय वा मनके विना और प्रतियोगी अनुयोगी विना, गम्य नहीं होता. जिनका ब्रह्मके साक्षात् अपरोक्ष होनेमें बाध है. वेदांती लोकभी उपमानादिको ब्रह्मका विषय कर्त्ता नहीं मानते; अतः विशेष विस्तारकी आवश्यकता नहीं.

तथा स्मृति प्रमाणको भी उनके मतमें प्रमाणरूप नहीं माना है; इस लिये उसको भी प्रत्यक्षादिके आधीन जानकर विस्तार नहीं करते.

जो स्वपक्ष सिद्धिमें सर्व प्रमाण मानोगे, तो स्व सिद्धांत (तत्त्वोपनिषद)का त्याग होगा. इतनाही नहीं किंतु पूर्वोक्त सर्व दोष प्राप्त होंगे.

निदान वेदांती लोक षट् प्रमाणको ही मानते हैं अन्य नहीं; सो जीव ब्रह्मकी एकता सिद्धिमें उनकी रीतिसे ही उपयो-

गी वा मान्य नहीं होसके; जेसाकि, यथोचित उपर वर्णन हुवा.

(अनुभवाभाव.)

जो यह कहो के उक्त विषयमें अनुभवही प्रमाण है अन्य नहीं. यह कथनभी शांति प्रद वा यथार्थ पुरावा नहीं है. क्योंकि अनुभव पदही अपने अर्थको पराधीन जनाता है. अर्थात् यह स्वतः प्रमाण नहीं किंतु प्रत्यक्षादि करके जो यथार्थ ज्ञान हो उसीको अनुभव कहा जाता है. (अयथार्थ अनुभवका यहां प्रसंग नहीं है.) और प्रत्यक्षादिकी उपर व्यवस्था कही गई; अतः अनुभवकोई, स्वतः प्रमाण नहीं. जो कोई भिन्न प्रमाण मानो, तो यह प्रश्न उठता है के, मनेन्द्रिय जन्य अनुभव वा इनके बिना स्वयं होता है? प्रथम विकल्प मानें, तो पूर्ववत् दोषकी प्राप्ति होगी और दूसरा विकल्प मानें, तो किसका अनुभव माना जाय? अर्थात् जगत्में प्रसिद्ध बात है के कोई कहता है ईश्वर है, कोई नहीं बताता है, कोई जीवकी अणु कोई मध्यम कोइनाना व्यापक कहता है. और सर्व उसमें स्व स्वानुभवको साक्षीमें देते हैं. नहीं मालूम इनमें किसका अनुभव प्रमाण है. जो इन्द्रिय अजन्य ईश्वरका अनुभव प्रमाण मानें, तो ईश्वरके अस्तित्वमेंही तकरार है. तथा उसका अनुभव उसपास है, अन्यको विश्वास सिवाय उपयोगी नहीं. जो यह कहो के “योगद्वारा संस्कारित वृत्ति करके परीक्षा करलो. हमारे अनुभवानुसार जीव ब्रह्मकी एकता ज्ञात होजायगी?” तो मेरा यह कहना है के, बौद्ध, जैन, पातंजल—इत्यादि सर्व, ऐसाही कहते हैं. अब इनमेंसे किसके प्रकारवत् अपनी आयुष्य गुमावें? कदाचित् व्यर्थ काल जावे तो, पीछे मनुष्यत्व निष्फल होने और बेसीकी बेसी तकरार रहने और अन्योंकी शंका निवारण न होनेसे पस्तावा रहे.

गां. किंवा चार्वाकियों मंतव्य हे के “मरनेके पीछे कोई मोक्ष पद नहीं है, किंतु मरण, यही मुक्ति. क्योंकि जीव पंचभूत जन्य पदार्थ है, तदेतर कोई तत्त्व रूप नहीं* यह हमारा अनुभव है.” जो कहो के वक्ताके अनुभवकी जो विषय सो, युक्ति प्रमाणसे सिद्ध करलेना चाहिये. तौ आपके मतमें पूर्वोक्त तथा वक्ष्यमाण यौक्तिक दोष प्राप्त होते हैं, अतः त्याज्य होगा. और अनुज्ञव प्रमाणको बाध आवेगा.

तथाही चर्मगिर (चमार)के स्थानमें जो राजाके कुंवर-को ले जाया जाय, तो दुर्गंध करके मस्तकमें वेदना हो पड़ती है, और येहां महा दुर्गंधी है, ऐसा स्वानुभव कहता है, परंतु चर्म गिरसे पूछो तो, दुर्गंधीका अज्ञाव कहेगा. कदाचित् सामान्यतः दुर्गंधी बतावेगा. इनमें किसका अनुभव प्रमाण ? तद्वत् पाचक और राजकुमारके अनुभवमें अग्निकी उष्णताकी प्रतीति विषे न्यूनाधिक रूप अंतर है. इस प्रकार किसी एकके अनुज्ञव पर विश्वास सिवाय आधार नहीं होसकता. कदाचित् हठसे मानोगे, तो परस्पर विरोध आनेसे सर्वका अनुभव अप्रमाण वा सर्वका प्रमाण, ऐसा माननेसे प्रमाण युक्ति करकेही परीक्षा करनी पड़ेगी. वा अव्यवस्था रहेगी.

और जो अनुभवको प्रमाण मानभो लें तो, जीव ब्रह्म वा उनकी एकता नामा विषय (वा अनुभवका विषय) और जिसका अनुभव, विश्वास करके माना है व्हें अनुभव कर्ता, जीवादि विषय (वा विषय मात्र)से भिन्न माने पड़ेंगे; क्योंकि “अनुभव कर, स्व विषयसे भिन्न होता है” यह नियम प्रसिद्ध है. अतएव द्वैतापात्ति होगी; जोकि आपको असंमत है;

* शरीर, तिसके केंद्र, मगज, हृदय, चक्र, ब्रह्मरुद्रादिके बालके, तपासके अनुभव किया और करासकतेहें.

क्योंकि मिथ्या-(ब्रह्मेतर अविद्या, अंतःकरण, मनादि तमाम), सत्य ब्रह्मको विषय करने योग्य नहीं है। नहीं करसकता। ओर जो जीवादि को अनुभव स्वरूप मानते हो तो, अनुभव प्रमाणका प्रसंग ही नहीं रहा; उसकी सिद्धि में प्रत्यक्षादि मात्रसे उक्त दोष प्राप्त होवेंगे। इसलिये आपके मंतव्य में अनुभव प्रमाणको कोई भी स्वीकार नहीं करसकता।

जो प्रमाणका प्रमाण नहीं, ऐसा कहोगे, तो प्रत्यक्षादि में प्रत्यक्षादि तो प्रमाण नहीं होसकते, तब स्व सिद्धांतकी सिद्धि कैसे कर सकोगे?, परको कैसे अनुभव करसको वा मनासकोगे? नहीं। ओर न स्व पक्षकी प्रतिज्ञा करसकोगे। तथा उक्त विषय (जीव, ब्रह्म, ओर एकता) अज्ञेय, तो प्रमाण मात्रकी आवश्यकता नहीं। ओर जो ज्ञेय, तो आपकी पूर्वोक्त श्रुतिके विरुद्ध ओर द्वैतापत्ति।

निदान पूर्वोक्त प्रकारसे जीव ब्रह्मकी एकता में कोई भी ऐसा योग्य प्रमाण ज्ञात वा सिद्ध नहीं होता कि जिससे संतोष मिले। जब यूँ है तो, एकता, केवल कल्पना मात्र लेख है वा विश्वास मात्र कथन श्रवण है वा संप्रदायकी रूढ़ी रूप शैली है, ऐसा, क्यों नहीं मान लिया जाय? ओर उस पर क्यों कर विश्वास रखा जाय? (संक्षेप में--सयुक्त परीक्षामें न लासकें, ऐसी प्रकारका किसी ग्रंथ वा महात्मा-का प्रमाण देना, उलटी उसकी निंदा करने जैसा है; क्योंकि प्रामाणीक वाक्य अयुक्त नहीं होते, ओर यह अयुक्त है; अतः प्रमाण नहीं, ऐसा विश्वास होजाता है। यहां वक्ताकी युक्ति अज्ञात मानें, तो उस (वेदवक्ता-ईश्वरादि) का आशय वा अर्थ भी हमारेसे अज्ञात-अन्य होना क्यों मान जाय?-ऐसा होना संभव है वा कौन जाने किस दृष्टि, देशकालके आशयसे ऐसा लिखा? वा किसी अन्यका (महा-भारतादि ग्रंथगत क्षेपकसमान) मिलाया हुआ वाक्य क्यों न हो?-ऐसा होना संभव है। तद्वत् उक्त अन्य प्रमाणों विषे अनेक बातें विचारणीय होती हैं। अतः केवल एक प्रकार [विश्वास वा शब्दादि प्रमाण] के आधारपर उक्त विषय मान्य नहीं होसकता।

लक्षणा, अपरोक्षत्व दर्शन २. (तत्त्वमसि महा वाक्यकी लक्षणा-अर्थ)

(एक जीववाद-एकताका अपरोक्षत्व.)

जो हठाकारसे विश्वासमें आकर आपका सदोष (दोष आगे वांचोगे) सिद्धांत मानभी लेवें तोभी, साधारण युक्ति ओर सृष्टि नियमसे हठ ओर विश्वास भंग होजाता है. किंतु अनर्थ प्राप्त होता है. सो संक्षेपसे जूनाते हैं:-

“एकदो न दोएक” यह अटल नियम है-अर्थात् जो स्वरूपसे एक वे दो, ओर जो दोहें, वे एक, कभी नहीं होते (१). तथा स्वरूप मात्र स्वरूपसे भिन्न २हैं. अर्थात् स्वस्वरूप संबंध विना, अन्य स्वरूपोंके साथ, स्वरूप संबंध नहीं कह सक्ते वा नहीं होता (२). यह सर्व मान्य ओर सृष्टि नियम हैं-तथा सर्वको अनुभव गम्य होने योग्य है. एतद्वृष्टि अब जो, जीव-ब्रह्म उभयको स्वरूपसे भिन्न २ मानें, तब तो, इनकी एकता, जीवके जीवन्मुक्त वा विदेह मुक्त हुये वा किसी कालमें, कभीभी नहीं होसक्ती ओर जो एकही स्वरूप हैं-व्यवहार मात्र पर्याय रूप दो नाम रखें हैं-तो, उनकी एकताका कथनही झूठ-अयोग्य-अनुचित वा असंभव है, जैसेके जल ओर पानीकी एकता है-एसा कथन अयोग्य है; किंतु जल ओर पानी एकही वस्तुके दो पर्याय नाम हैं, एसा कहना योग्य है. दो भिन्न लक्षण, वाचक नाम कहके एकता कहना झूठ वा अनुचित है. वेदांती लोक जीवको, संसारी-बद्ध, कर्त्ता-भोक्ता-व्याप्य ओर परिच्छिन्न मानते हैं; ओर ब्रह्मको तद्विरुद्ध (असंसारी, मुक्त, अकर्त्ता, अभोक्ता

ओर व्यापक) विशेषण लगाते हैं. (देखो द्वास्तुपर्णादि श्रुति)
अतः उभयका स्वरूप भिन्न सिद्ध होनेसे उभयभिन्न रहिये.

जो यह कहोके, यद्यपि तुम्हारा कथन ठीक है, तथापि
[स वचनमें गुह्य रहस्य है—जिसको अनुभव भाषाकी परि-
भाषासे ब्रह्मनिष्ठ-श्रोत्रिय गुरु महात्मा लोक करके जानने
योग्य है—वोह यह है:—व्यवहार मात्रमें पदका लक्ष्यार्थ
लगा हुआ है.—जैसे “जलला” इस पदको श्रवणकरके ‘ज’
कार ‘ल’कार नहीं लाता वा नहीं लासक्ता, ओर लाना
जानताभी नहीं; अतः भावार्थ बलसे जलपदका शक्य वा ल-
क्ष्य (वाक्यार्थ वा लक्ष्य) जो तृषा निवारक पानेका पदार्थ
है उसको* लावेगा. क्योंकि वक्ताका अभिप्राय उस पदार्थमें
है—‘ज’कार ‘ल’कार-शक्यमें नहीं. किंवा “नलिये चूते हैं”
[स वाक्यका प्रचार है ओर भावार्थसे जलका चूना जान
लेया जाता है. किंवा “सैधवला” इस पदको सुनके श्रोता,
संगानुसार लवण वा अश्व (भोजन समय हो तो, लवण ओर
[वा खाने वा लंडाईका प्रसंग होतो, अश्व) लाता है. निदान
व्यवहार मात्रमें शब्दका भावार्थभी होता है. इसी प्रकार “जी-
व-ब्रह्म एक है” “तत्त्वमसि” “अहं ब्रह्म” वाक्योंमें वाच्या-
र्थ ओर भावार्थ है उसको संक्षेपसे जनाते हैं:—

— अंतःकरण-बुद्धि वा अविद्या विशिष्ट चेतन, अथवा
आभास (ब्रह्मके आभास सहित) अंतःकरण-बुद्धि वा अ-
विद्या विशिष्ट चेतन, अथवा अंतःकरणादि अवच्छिन्न वा-
अनवच्छिन्न चेतन, अथवा अज्ञान विशिष्ट वा अज्ञान अव-
च्छिन्न वा अनवच्छिन्न चेतन,—जीव पदका वाच्यार्थ है. सो-

* जल पद सुनतेही पूर्व परीक्षित संकेतमानसे, जल द्रव्यके
शीतत्वादिका स्वभावतः स्मरण-ग्रहण होता है. लक्षणासे नहीं.

ही कर्त्ता-भोक्ता-सक्रिय कहाता है; ओर उपाधि रहित-व्यापक शुद्ध-अद्वैत चेतन, ब्रह्म पदका वाच्यार्थ है अथवा माया-अज्ञान विशिष्ट वा अवच्छिन्न वा अनवच्छिन्न किंवा सा-भास माया-अज्ञान विशिष्ट चेतन ईश्वर-ब्रह्म पदका वाच्यार्थ है. उक्त वाच्यार्थमें लक्षणा करें (वक्ताका भावार्थ लेवें) तो, चेतन पदार्थसे इतर अंतःकरणादि ओर उपाधि माया अज्ञानादिका त्याग करके, चेतन शुद्ध स्वरूप ब्रह्ममें तात्पर्य है. अर्थात् व्यापक चेतन एक ब्रह्म है. वही अंतःकरणादि ओर मायादिका अधिष्ठान ओर उनमें व्यापक है. वे इसके व्याप्य हैं. व्यवहार ओर उपाधि प्रसंगसे नाना नाम कल्पते हैं. इस प्रकार जीव-ब्रह्मको एकता, (दोएक, एकदो) का कथन है—उपाधि सहितसे प्रयोजन नहीं है. ओर यह तत्त्व मसि, अहंब्रह्मादि वाक्योंका रहस्य है ओर वेदका सार (वेदांत) है. (इति पूर्वपक्ष). मेरे प्यारे वेदांती भाइका उक्त कथन (भी), वाक्योंको प्रमाण माननेसेभी नहीं बनता. क्योंकि “ब्रह्मचेतन एक है ओर सजातीय-विजातीय-स्वगत भेद रहित अचल है, तदेतर अनिर्वचनीय पदार्थ अनादि सांत-मिथ्या हैं;” यह आपका सिद्धांत है; जब ऐसा कहा-वा माना तो, “जीव ब्रह्मकी एकता” ऐसा कथन वा उपदेश झूठ होजायगा. क्यों के चेतन सत्य है, अंतःकरणादि मिथ्या हैं, अतः विलक्षण (मिथ्या-प्रातिभासिक) उपाधि वाले जीवकी पारमार्थिक ब्रह्मके साथ एकता कथनकी शैली, रत्न देखाके काच देने जैसा है. ब्रह्मको विजातीय भेद रहित कहना ओर फेर विजातीय मायादि मानना, आश्चर्य जनक बात है. यह मानाके सत्य परमार्थ रूप विजातीय नहीं; तथापि सजातीयसे अन्य सत्, असत्, सदासद् वि-

लक्षण वा केसेभी हों, सर्व विजातीय कहाते हैं. अतः विजातीय पद कथन अनुचित है. जो कहो के तदेतर कुछभी नहीं, तो जो कुछ उपदेश वा कथन वा खंडन मंडन करोगे वा मनमें अनुभवोगे सो तमाम व्याघात वा छल कपटका आरोप करेगा. ओर आपकी संप्रदायका अवच्छेद होगा. सो अभीतक नहीं देखते; इसीलें हमारा उक्त कथन अयुथार्थ नहीं, किंतु प्रत्यक्ष प्रमाण बलसे सिद्ध है.

जो कहोके स्वप्नवत् है, तो आपका सिद्धांत वा मंतव्य वा उपदेश वा अनुभवज्जी स्वप्नवत् वा बाल कथन समान होगा. जेसे परिच्छिन्न-सक्रिय-परिणामो-दृष्ट पदार्थोंको “सर्वस्वत्विवदं ब्रह्म”[†] कहते हो, वा “अनादिको सांत, सादिको अनंत” मानते हो, यह स्पष्ट वा अज्ञान बल नहीं तो क्या है? अतः स्वप्नवत् त्याज्य है. ओर सत्यरूप जाग्रतमें (सत्यासत्यके निर्णयरूप अवस्थामें) आनेकी आवश्यकता है. उक्त वाक्यका जो अर्थ आप मानते हो वा वेसाही होतो, अयुक्त है. तत्त्वमस्यादि वाक्योंको प्रमाण कहके वक्ताके अभिप्राय उपर लक्षणा मानके जो, अर्थ किया है वोइभी, आपका मनोरथ सिद्ध नहीं करता; क्योंकि जेसे-किसीसे पूछेंकि कहां रहते हो? तब उसने कहाकि “नारायण सरोवरमें.” यहां नारायण नामा मनुष्यका खुदायाहुवा जलपूरित जो खड़ा है, उसका नाम नारायण सरोवर है. ओर नारायण सरोवर वाक्यका सो शक्यार्थ-(वाच्य) है; परंतु जलपूरित खड़ेमें मनुष्यका सर्वदा (जीवन पर्यंत) निवास असंभव है;

[†] यह सर्व जगत् ब्रह्ममें स्थित है, ऐसा द्वैतवादी अर्थ करते हैं. यह सर्व जगत् ब्रह्म है वा यह सर्व जगत् नामरूप त्यागके सर्व ब्रह्म है, ऐसा वेदांती लोक [अद्वैतवादी] अर्थ करते हैं.

अतः वक्ताके कहनेका तात्पर्य यह है कि नारायण सरोवर के तीर (किनारे) में रहता हूं. 'इस उदाहरणमें नारायण सरोवर ओर तीरका जो संबंध (शक्य संबंध) उसे लक्षणा कहते हैं. ओर नारायण सरोवर पक्षका (शक्य संबंधी) तीर लक्ष्य (लक्ष्यार्थ) है. इसी प्रकार तत्त्वमस्यादिमें जो लक्षणा करें तो, दोष आता है.—ओर आपको सिद्धांतकी हानी होती है. संशय रहित सिद्धांत नहीं होता. उसका दिग्दर्शन मात्र यह है:-

“शक्य संबंधी लक्षणा” यह आपकी रीतिसेभी लक्षणाका लक्षण है. लक्षणा करके जिसका ग्रहण होसके सो लक्ष्य (उभयके दृष्टांत ऊपर जिताये हैं). लक्षणा करनेके तीन प्रकार हैं अर्थात् लक्षणा तीन प्रकारकी है.^१

शक्यको छोड़के शक्यसंबंधी लेना, जहत कहाती है; जैसेके उक्त उदाहरणमें सरोवर छोड़के तीरत्व धर्मवान् स्व स्वरूप संबंधी विशिष्ट जोतीर व्यक्ति, तिस (केवल तीर) में लक्षणा है.^१

शक्यको न त्याग करके शक्य संबंधीकाभी ग्रहण करना, सो अजहत् लक्षणा है; जैसेके “दूधको कागसे रक्षाकर”. यहां दूध नाशक सर्पत्वादि धर्मवान् स्व स्वरूप संबंध विशिष्ट सर्पादिव्यक्ति (सर्प बिल्ली इत्यादि-शक्य संबंधी) काभी ग्रहण है. ओर काक (शक्य)काभी है. २.

शक्यके एक भागको छोड़के एकका ग्रहण करना, यह जहताजहत-भाग त्याग-लक्षणा कहाती है; जैसेके पूर्व दृष्ट राज्य सामग्री विशिष्ट भरत राजाको किसीने जंगलमें विभूति लगाये हुये देखके किसीसे कहाके “यह वही है” वा

१ वाचकको लक्षणा प्रकारका बोध होजाय, इस लिये उदाहरण लिखा है. २ ग्रंथकार वा पक्षकारोंने जो जो भेद लिखे हैं, उन सर्वका, वेदांतियोंके इन तीन प्रकारोंके अंतरगत समावेश होजाते हैं.

भरतसे कहा “सो तू हे.” यहां पूर्व देशकाल राज्य सामग्री युक्त जो शरीररत्न धर्मवान् स्व स्वरूप संबंध विशिष्ट शरीर व्यक्ति, सो वही वा सो पदका वाच्य-शक्य-हे. (शक्यक संबंधी नहीं). और वर्तमान देशकाल वनस्थ विभूति लगाये हुये जो शरीररत्न धर्मवान् स्व स्वरूप संबंध विशिष्ट शरीर व्यक्ति सो, यह वा तू पदका वाच्य-शक्य हे. (शक्य संबंधी नहि) पूर्वोक्त वही-सो पदके शक्यका संबंधी बन विभूति आदि हैं, परंतु शरीर नहीं. और यह वा तू पदके शक्यके संबंधी राज्य सामग्री आदि हैं. परंतु शरीर नहीं. निदान शरीररत्न धर्मवान् स्वस्वरूप संबंध विशिष्ट शरीर व्यक्ति तो, शक्यहीहे.

अब यहां जो भागत्याग करें तो, सो (वही)के वाच्यका एक भाग स्वस्वरूप संबंध विशिष्ट व्यक्ति मात्रका ग्रहण हे. और तूके वाच्यमेंभी उसीका ग्रहण हे. अर्थात् स्वस्वरूप संबंध विशिष्ट शरीर मात्र लक्ष्य हे. किंवा उपर जों जीव ब्रह्मकी एकताके प्रकारमें जनाया गया हे सो, भाग त्यागका उदारण हे. ?

उक्त दोनों^२ प्रकार प्रचलित प्रसिद्ध ग्रंथ और वेदांति-योंके मतानुसार हैं.

१ विदित रहेके ऊपर जो जाति व्यक्ति विशिष्ट पद लिखे हैं वे, न्यायादि शास्त्रोंके मत वा व्यवहार दृष्टिसे विशेषतः लिखे गये हैं. और स्व स्वरूप संबंध विशिष्ट जो वाक्य लिखा हे वोह, वाचकको यथार्थ बोध और व्यवहार मात्रमें उपयोगी होनेकी दृष्टिसे लिखा हे. कुछ तकरारकी दृष्टिसे नहीं लिखा हे. क्योंकि शब्दकी शक्ति और लक्षणा वृत्ति तथा जाति व्यक्तिमें अनेक प्रकारके मंतव्य-वादविवाद हैं. यहां तो, उपयोगी प्रसंगमात्र लिखा हे.

२ वाचक महाशय? आगे, दार्ष्टीय प्रसंगमेंभी कहे हुये प्रकारसे विवेक करनेका हे. ध्यानमें रहे.

अबमें (समीक्षक) आप (वेदांतियों)से यह पूछता हूँ के उक्त तत्त्वमस्यादि वाक्योंमें कोनसी लक्षणा मानते हो ?

यदि पहिला प्रकार मानते हो तो, 'जीवेश्वर एक' वा 'जीव ब्रह्म एक' इस वाक्यमें स्वस्वरूप संबंध विशिष्ट चेतन ब्रह्म व्यक्ति ओर माया अविद्या तथा उसके कार्य तो, शक्यतासे अवच्छेदक हैं; अब इनको त्यागके कोनसे शक्य संबंधीका ग्रहण करें. आपकी रीतिसे तो, शून्य वा अभावसे इतर, अन्य कुछ ग्रहण करने योग्य नहीं ठेरता. अतः शक्य संबंधी अत्यन्ताभाव-शून्यके ग्रहण होनेसे स्व सिद्धांत, वक्ता का अभिप्राय त्याग ओर एकताका अभाव है; ऐसा सिद्ध होगा. किंवा आभासवाद मानने पर, चिदाभास^१ जडका ग्रहण होगा. अथवा तो, जड चेतनके संबंध वा भेदका ग्रहण होगा; परंतु जीव ब्रह्मकी एकता--(चेतन भाग) ग्रहण नहीं होगी.

तथाही उक्त प्रकारके ग्रहणसे जहां तत्त्वमस्यादि वाक्य हैं उसके पूर्व प्रसंगसे विरुद्ध अर्थ वा प्रसंग संगति त्याग दोष होगा. परस्पर महा वाक्योंका समान अर्थ नहीं होसकेगा. ओर संबंध वा भेद वा उभयके मानने वा ग्रहणसे अनवस्था दोष आवेगा. ओर संबंध भेदको अनंत मानना पढनेसे तथा उनके संबंधोकोभी अनंत मानना होनेसे अद्वैत मतका त्याग होजायगा. इत्यादि स्पष्ट दोष हैं.^२

१ वेदांत पक्षमें चेतन, माया, जीव, ईश्वर, जड चेतनका भेद, जड चेतनका संबंध यह षड वस्तु अनादि ओर इनमेंसे चेतन इतर, पांचों सांत मानी हैं. कोई पक्षकार चिदाभासकोभी मानता है. एतद्दृष्टि माया चेतनसे, इतर-आभास, संबंध ओर भेद को शक्य संबंधी मानके ग्रहण करनेमें विकल्प किये हैं.

२ वेदांतीभाइ महा वाक्योंमें जहत ओर अजहत लक्षणाका

जो दूसरा प्रकार लें, तो भी, स्वस्वरूप विशिष्ट चेतन व्यक्ति तथा माया और उसके कार्य अविद्या अंतःकरणादि से इतर अन्य वस्तुका आपके मतमें अभाव है और वे तो यहां शक्य हैं; तब शक्य संबंधी कौन वस्तु लगे? जो कुछ लगे तो, शक्य चेतन सकार्य माया-अविद्या-यहदो-शक्य और तीसरा शक्य संबंधी अभाव-शून्य-इन तीनोंके-ग्रहण होने-से जीव ब्रह्मको एकताका अभाव है (सोतू अभावरूप वा सोतूका अभाव है), ऐसा परिणाम निकलेगा.

किंवा “सोतू है और नहीं” (जीव ब्रह्म है और नहीं) ऐसा, पुनः तकरारी और स्व विरुद्ध पक्ष स्वीकार होनेसे स्वपक्ष त्याग होगा. और अनवस्था आवेगी. कुछ निर्णय फल नहीं निकलेगा. किंवा स्वपक्ष विरुद्ध असंभव चिदाभास जड़का ग्रहण होनेसे, यह परिणाम निकलेगा के, सो [चेतन व्यापक, शुद्ध, सर्वज्ञ, माया विशिष्ट चिदाभास व्यक्ति है] और तू [चेतन अल्पज्ञ कर्त्ता भोक्ता परिच्छिन्नादि विशेषणवान् अविद्या-अंतःकरण-विशिष्ट चिदाभास व्यक्ति है], उभय एक हैं; ऐसे विरोधो सिद्धांतका ग्रहण होजायगा. किंवा आभासके संबंधको वा जड़ चेतनके संबंधको शक्य संबंधी मानके ग्रहण करें तो, सो (पूर्वोक्त शक्य) तू (पूर्वोक्त शक्य) आभासवाला है वा उभय संबंधी है.--और जो जड़ चेतनके अनादि भेदको शक्य संबंधी मानके लें तो, सो (पूर्वोक्त शक्य) तू (पूर्वोक्त शक्य) भेदवाला है. अर्थात् जी-

उपयोग नहीं स्वीकारते हैं. किंतु दोष सिद्ध करते हैं और तर्कत किसी पक्षकारने मानी है तो, उसका वेही भाइ खंडन कर डालते हैं; इसलिये यहांभी उक्त दोष उद्देश मात्र जनाये हैं. अन्य दोषोंका विस्तार नहीं लिखा,

व ईश्वर भिन्न है—सो तू भेदवाला है। ऐसा सिद्ध हो जायगा। परंतु जीव ब्रह्मको एकता, सिद्ध नहीं होगी। तथा उक्त प्रकारके ग्रहणसे जहां यह वाक्य है उसके पूर्वप्रसंगसे विरुद्ध अर्थ वा प्रसंग संगति त्याग दोष होगा। अर्थात् वाक्योंका परस्पर समान अर्थ न होसकेगा, संबंध, भेद इन उभय पद करके अनवस्था दोष आवेगा। अद्वैतका त्याग होगा—इत्यादि दोष हैं।

जो तीसरा प्रकार लेवें तहां, स्वस्वरूप संबंध विशिष्ट शुद्ध चेतन ब्रह्मनामा व्यक्ति—स्वकार्य और अंतःकरण अल्पज्ञता सर्वज्ञतादि सहित माया—अविद्या—जोव ईश्वर यह सर्व तो “जीव ईश्वर एक” इस वाक्यके वाच्यार्थ—शक्यार्थ हैं। और जो “जीव ब्रह्म एक है” ऐसा मानके सो (शुद्ध चेतन) तू (अंतःकरणादि विशिष्ट पूर्वोक्त जीव) मानके ‘सो’का वाच्यमात्र और ‘तू’का लक्ष्य चेतनमात्र लेवें तो, भागत्याग लक्षणा उभय पदमें नहीं होगी; किंतु एक पदमें शक्यार्थ और दूसरेमें भागत्यागसे लक्ष्यार्थ लेना पड़ेगा। सो, प्रसंगमें अनुचित है। क्योंकि प्रसंगवशात् सो पदका वाच्य ऐश्वर्यवान सगुण परमेश्वर है। और अद्वैत शुद्ध चेतन तो गुण रहित निर्गुण है; अतः “जीवेश्वर एक है” ऐसाही वाक्य ठीक है। तथा जहां जीव ब्रह्म एक है वहांभी “ब्रह्म ईश्वर वाची पर्याय शब्द है” ऐसा समझनेसे निर्वाह होता है; ऐसा प्रसंगवशात् मानना पड़ता है। अतः पूर्वोक्त ब्रह्म व्यक्त्यादि तत्त्वं के शक्य हैं। अब विचारना चाहिये के लक्षणाका “शक्य संबंध” लक्षण मानें तो, पूर्वोक्त शक्यके संबंधी अन्य तो ज्ञात नहीं होते, किंतु वेदांती लोक ब्रह्म, माया—(अज्ञान), इनका संबंध, जड चेतनका भेद, ईश्वर और जीव यह ६ वस्तु अनादि

मानके ब्रह्मेतर पांच, सांत मानते हैं और एक पक्ष लेके वि-
दाभास ओर, मान लिया जावे तथा इनसे अन्य शून्य वा
अभावभी कहें तो, पूर्वोक्त शक्यके संबंधी आभासादिका ग्र-
हण कर सकें; परंतु पूर्वोक्त जहत ओर अजहत लक्षणा वा
ले दोष प्राप्त होंगे. तथाही शक्यके एकभाग त्याग ग्रहण वि-
ना, जहत वा अजहत लक्षणमें व्याप्ति होगी, भागत्यागके
स्वरूपका निर्वाह नहीं होगा; अतः उक्त लक्षण मानके भाग
त्याग लक्षणाका अभाव होजानेसे, तत्त्वमस्यादि वाक्योंमें
भागत्याग करना सदोष लक्षणा है. ओर लक्ष्यमें प्रवृत्ति न-
हीं होगी, ओर जो भागत्याग लक्षणा मान लगे तो, लक्ष-
णकी अव्याप्तिसे पूर्वोक्त उभय लक्षणाका बाध होजायगा.
क्योंकि शक्य संबंधीका ग्रहण नहीं वा शक्य मात्रका त्याग
नहीं; किंतु शक्यकेही एक भागका त्याग एक भागका ग्रहण,
भागत्याग लक्षणा है; सो पूर्वोक्त उभय लक्षणमें लक्षण नहीं
जाते; अतः परस्पर विरोध आजाने कर, लक्षणाका अवच्छे-
द होनेसे, तत्त्वमस्यादिका वोह अर्थ के जो वेदांती लोक
करते हैं सो, नहीं होगा.

जो यह कहो के "चेतन, माया, और इनका संबंध ती-
नों मिलके ईश्वर, 'तत्' पदका शक्य ओर अविद्या, चेतन
ओर इनका संबंध मिलके त्वं पदका शक्य हो, परंतु चेतनका
स्व स्वरूपमें तादात्म्य संबंध है, तिस विशिष्टको शक्य सं-
बंधी लक्ष्य समझो, मायादि विशिष्टको शक्य समझ लेना; इ-
स रीतिसे लक्षणाके लक्षण ओर भागत्याग लक्षणाका बाध
नहीं होता." यह कथनभी अयुक्त है; क्योंकि जो, पदका
शक्य होता है सो, स्व स्वरूप संबंध विशिष्टही होता है, स्व
स्वरूपको त्यागके होवे नहीं. जैसेके तीरादि स्व स्वरूप सं-

बंध छोड़के निवासके हेतु नहीं होते, काकादि स्व स्वरूप संबंध छोड़के दुग्ध घातक नहीं होते, और शरीर स्व स्वरूप संबंधको छोड़के विषय नहीं होता. वसही चेतन पदार्थभी स्व स्वरूप संबंध विशिष्ट विना, वाच्य वा लक्ष्य नहीं होस-
 क्ता. यहां अभिप्राय यह है के स्वस्वरूपका स्वस्वरूप साथ तादात्म्यादि संबंध, समझाने वास्ते कल्पे जाते हैं. स्व, स्वरूप, और स्व स्वरूप तादात्म्य संबंध-यह तीनों कुछ भिन्न भिन्न वस्तु नहीं हैं. जो मान लोगे तो, स्वपक्षका त्याग होंगा; क्योंकि ब्रह्म स्व स्वरूपसे कभी तादात्म्य विनाका नहीं होनेसे, ब्रह्म, उसका स्वरूप, और तादात्म्य संबंध-यह तीन पदार्थ अनादि अनंत माननेसे द्वैतापत्ति होजायगी. पुनः स्वरूप संबंधका संबंध माना पड़ेगा. उससे अनवस्था और अव्यवस्था होगी.

जो कदाचित् चेतन व्यक्ति और तिसेकी जाति, दोनों मानके पूर्वोक्त शक्य गत शक्य संबंधी (चेतन, माया, चेतनत्व, मायात्व) व्यक्ति वा जातिमेंसे, एकका ग्रहण अन्यका त्याग करके भागत्यागका निर्वाह करोगे तो, स्व सिद्धांतका त्याग होंगा, क्योंकि वेदांत पक्षमें ब्रह्म चेतनको जाति(धर्म)रहित व्यक्ति मात्र माना है, जो जाति मानें तो, द्वैतापत्ति होगी; क्योंकि जाति, व्यक्ति विना, नहीं रहती; अतः जाति व्यक्ति-यह दो पदार्थ नित्य माननेसे द्वैत सिद्ध होगा; शुद्ध ब्रह्म धर्मवान् ठेरेगा; तथा एक धर्मवाली अनेक व्यक्ति हों, तब जातिकी सिद्धि होती है; इसलिये अनेक चेतन, ब्रह्म वा ईश्वर मानने पड़ेंगे. और व्यवहार बुद्धिसे इतर, जाति अलीक पदार्थ है उसकोभी मानना पड़ेगा.

जो यह कहो के जेसे "सैधवला" इस प्रसंगमें सैधव प-

दूँके दो शक्योंमेंसे, एको शक्य ओर दूसरको उसका संबन्धी मानके लक्षणा करसकते हैं, वेसेही 'तत्'के वाच्य-शक्य-चेतन-माया-इन दोनोंमेंसे माया शक्य ओर तत्संबंधी चेतन लक्ष्य छेनेसे लक्षणाके लक्षणमें दोष नहीं आया. ओर भागत्याग लक्षणाभी बन गई." आपका यह कथनभी समीचीन नहीं; क्योंकि सैधव पदके दो वाच्य-शक्य-हैं. जिस कालमें सैधव पदका कथन हुवा उस समय, किसको शक्य ओर किसको शक्य संबन्ध मानें? तब यही उत्तर बन आता है के तात्पर्यानुपपत्तिही हेतु नहीं किंतु, प्रसंग वश ओर वक्ताके अभिप्रायको लेके अनेक अर्थोंमेंसे किसी एक शक्य-लक्ष्यका ग्रहण है. वहां केवल एक हेतु नहीं, किंतु तीन वा दोनों होंगे; क्योंकि जेसे विवाह कालमें "राम सत्य है" ऐसा कोई कहे तो, यह वाक्य मुरदेके लेजाने समय बोलनेकी रूढी होनेसे शोक-अमंगलकालमें प्रयोग होता है. ओर वहां तो, मंगलकार्य है; अतः प्रसंगवशात् ईश्वर स्तुतिमें लिया जाता है. ओर वही वक्ताका अभिप्राय होने योग्य है. कदाचित् वक्ताका अभिप्राय अमंगल रूप होवे तो, मनमुखी वा ऐच्छ कहानेसे अमान्य है. जेसेके भोजन कालमें सैधव पदका अश्व छानेका अर्थ कहे सो, अमान्य है. उभय प्रसंगमें तात्पर्यानुपपत्तिही लक्षणाका बीज नहीं है. अतः जहां, एक पदके अनेक शक्य-वाच्य-हों वहां, प्रसंगवशात् ओर वक्ताके अभिप्रायको लेके जो अर्थ लिया जाता है सो शक्य है, वहां लक्षणा नहीं है. श्रवण कालमें श्रोता किसको शक्य माने, यह निर्णय नहीं होता; अतः तत्संबंधीका निश्चय नहीं होता. ओर जब वक्ताके अभिप्राय ओर प्रसंग ऊपर बलदेता है तब, जो ग्रहण होने योग्य है सोही, उपस्थित होता है.---

अर्थोंके त्याग ग्रहणका प्रयोजन नहीं रहता. और तत्त्वमस्या दि वाक्य प्रसंगमें तो, यह दृष्टांत ही लागु नहीं पड़ता, क्यों के तत्-त्वं-अहं, यह सर्व नाम हैं-प्रसंगवशात् पूर्वोक्त परमेश्वरका वाचकही 'तत्' है. आपके मंतव्यवत् केवल चेतन वा केवल मायाका वाचक नहीं है, किंतु 'तत्' का शक्य माया-वशिष्ट ईश्वर है. वैसेही त्वं पदका शक्य अंतःकरणादि विशिष्ट चेतन है. अतः मायाको शक्यमानके तत्संबंधी एक शक्य चेतनका ग्रहण और एकका त्याग उक्त प्रकारसे नहीं हो सक्ता.

जो यह कहो के तत्के शक्यका संबंधी जीव (त्वंका शक्य वा लक्ष्य) और त्वंके शक्यका संबंधी ईश्वर-ब्रह्म (तत्का शक्य वा लक्ष्य) है; अतः उसका ग्रहण करनेसे तत्त्वमसिवाक्यमें लक्षणा हो जाती है. सो जीव सयुक्त नहीं; क्योंकि तत्के शक्यका संबंधी, चेतन रहित जीवांश (अंतःकरण, अविद्या और तत्कार्य अल्पज्ञतादि) है. कारणके जो, चेतन त्वं पदका शक्य है सोही, तत्का शक्य मानते हो. वैसेही त्वंके शक्यका संबंधी चेतन भाग रहित ईश्वरांश (माया अज्ञानादि, तत्कार्य सर्वज्ञतादि) है; क्योंकि जो चेतन तत् पदका शक्य है, सोही त्वंका शक्य मानते हो; अतः वाक्यका लक्ष्यार्थ यह हुआ के माया अंतःकरण एक है. इस रीतिसे चेतनका ग्रहण नहीं होसकता, कारणके एकही और उभय पदका शक्य है. शक्य संबंधी नहीं. यदि तत् पदका चेतन और त्वं पदका चेतन स्वरूपसे भिन्नभी हों तो, 'उभय चेतन एक हैं' ऐसा कहना व्याघात है. निदान उभय चेतन (सो चेतन तुं चेतन) में, चेतनता मात्र समान है (व्यापक और परिच्छिन्नताका यहां प्रसंग नहीं), ऐसा भावार्थ लेसकते हैं, सोतो, आपके सिद्धांत वा मनोरथके विरुद्ध होगा.

इसी प्रकार लक्षणा प्रसंगमें अनेक रीति वा कल्पना[†] हैं. व्यर्थ और अयुक्त जानके नहीं लिखते.

जो कहो के* “बोध्य संबंधो लक्षणा” यह लक्षणाका लक्षण है; तो रामानुजादिनै जो द्वैतार्थ किये हैं और अन्य श्रुतियोंके अनुकूल होसकतेभी हैं, उन श्रुतियोंके अनुकूल बोध्य कहोने योग्य हैं, वेभी ठीक मानने पड़ेंगे, क्योंकि बोधक उद्दालक ऋषि किंवा छांदोग्य और बृहदारण्यक कर्त्ता तो, विद्यमान नहीं हैं, यदि होते तो, उनसे पूछ लेते. और प्रसंग संगति और शब्दका आधार लेके अर्थ करते हैं तो. अनेकार्थको अवकाश मिलता है. और विवादित तथा संशयात्मक विषय रहता है. अतः ऐसे विवादित वाक्यके आधारकी सा-

[†] तत् (पूर्वोक्त सर्वज्ञ विभु चेतन ईश्वर) संबंधी (ईश्वरका व्याप्य, दास-आज्ञा उठाने योग्य होनेसे जीव, उसका संबंधी है) तूं (अल्पज्ञ, परिच्छिन्न चेतन वा जड़ जीव) है, हे श्वेत केतु ! इत्यादि प्रकार हैं. और अनेक शंका समाधान हैं.

“उद्दालक श्वेतकेत्वादि, कोई जीव विशेष नहीं हुये, किंतु लोकोके समझाने वास्ते कल्पित कथा है, अतएव अर्थमें लक्षणा वगेरेका उपयोग नहीं, एकता मान लो.” ऐसा कोई कहे तो, उसको इतना उत्तर देना बस है कि, उपनिषद् कर्त्ता (ईश्वर वा मह ऋषि) असत्यवादी ठेरे, उनका लेख प्रमाण नहीं होसकता, इसलिये उनके वाक्यके शक्य वा लक्ष्यार्थ, ऊभय त्याज्य. किंवा कोन जाने उक्त उपदेशमें उनकी क्या कल्पना-अर्थ अभिप्राय होगा ? अतएव उनके लेखाधार मात्रपर निर्णय नहीं होसकता;

* क्योंकि ‘शक्य संबंध,’ लक्षणाका लक्षण कहें तो, शक्यका शक्तिके साथ जो संबंध है उसका और तत् संबंधी शक्ति-पदका ग्रहण होजाता है, इत्यादि (शब्दोंकी) तकरार है.

क्षीसे जीव ब्रह्मका एकता नहीं मानो जासकती. इससे इतर जो, युक्ति प्रमाण सृष्टि नियमको सहन करसके ऐसा प्रबल पुरावा होना चाहिये.

जो ऐसा कहोकि “लक्षणाके लक्षण माननेकी आवश्यकता नहीं; किंतु पदके भावार्थ लेनेके पूर्वोक्त तीन प्रकार हैं; इतना माननाहो बस है.—एसा मानके जो भाग त्याग हो के लक्ष्य (चेतन मात्र) हो सो, मान लो.” आपका यह कथन घड़ी वास्ते मान लेवें तोभी, अन्य अनेक दोष आवेंगे. जैसेकि प्रत्येक के मनमुखो अर्थको अवसर मिलेगा (परसही मायादिके ग्रहणकी रीति कह आये हैं) १. रामानुजादिकों के अर्थ खंडन करनेको असमर्थ रहेंगे. २. नाना चेतन मानने पड़ेंगे ३. प्रसंगवशात् दो तीन अर्थ वा लक्ष्यार्थ होजानेसे संशय उत्पन्न होके महावाक्य त्याज्य, वा आधार योग्य नहीं होगा ४. अथवा उसके निर्णयार्थ युक्ति, अन्य प्रमाण तथा सृष्टि नियमादिकी आवश्यकता होगी, तो आपके मनरेथका बाध हो जायगा. ओर आपकी मानो हुई लक्षणा वा लक्ष्यार्थसे निर्वाह नहीं होगा ५. उपदेशक मिथ्या बोधक ओर श्रोता मिथ्या ग्राहक ठेरेंगे; क्योंकि “हे श्वेतकेतु सो तू हे ” इसका यही परिणाम, निकलताहेकि श्वेतकेतु नामाव्यक्ति व्यापक चेतन है; सो यह कथन मिथ्या है कारणके व्यापक चेतनका नाम शक्ति वा लक्षणासे श्वेतकेतु सिद्ध नहीं होता, किंतु शरीर विशिष्ट जीव (वा जीव चेतन) का नाम है, वा जो श्रोता है वा शिष्य है, उस व्यक्तिका नाम है. अतः हे श्वेतकेतु, ‘तु व्यापक चेतन है वा ईश्वर है,’ यह उभय लक्ष्य, मिथ्या ग्रहण कराना वा करना है. क्योंकि ब्रह्मको तो, उपदेश नहीं बनता, तब उक्त भाग त्यागसेभी किसको बोध

“शक्य संबंध लक्षणा,” इस पूर्वाक्ति लक्षणमें “शक्य संबंध” तो वाच्य है और “लक्ष्य (पदके शक्यका संबंधी—पदका परंपरा संबंधी—वक्ताके तात्पर्यका विषय-इष्ट-श्रोता और प्रसंगको इष्ट) शक्यका परंपरा संबंध मन्त्र है,” यह लक्षण, भाग-त्याग-प्रकारसे लिया गया है. अर्थात् उक्त संबंध मात्र लक्षित है. शक्य और पदका जो संबंध वा अन्य संबंधका यहां ग्रहण नहीं है. प्रसंगके अनुकुल, वक्ता के तात्पर्यका विषय,—एसा जो शक्य संबंधी—उसे लक्षित कहते हैं. अतः विरोध नहीं.

तदुपरांत जो अन्य लक्षण मानें और तकरार लें तोभी प्रसंगका बाधक नहीं होता. यथा:—

शक्यके संबंधके साक्षात् और परंपरा, यह दो भेद हैं. केवल लक्षणा—शक्यका जहां साक्षात् संबंध होवे सो, केवल लक्षणा. यथा—गंगा पदके शक्य प्रवाह और तीरका साक्षात् संबंध है. वा उक्त महावाक्योंमें है. ऐसे प्रसंगमें केवल लक्षणा. लक्षित लक्षणा—शक्यका लक्ष्यके साथ परंपरा संबंध होवे सो लक्षित लक्षणा. यथा नौकरकी तरफ देखके ध्वजापद कहनेसे ध्वजा चढाना, स्टीमर आइ, दरवाजा खोलना,” इत्यादि ध्वजाद्वारा बोधता है. और जहां द्विरेफका प्रयोग है वहां ‘भ्रमर’ पदद्वारा ‘भंवरे’ पक्षी व्याक्तिका ग्रहण केवल लक्षणासे होता है, क्योंकि लक्षणावृत्तिसे प्रतीत, एसा जो कोई तिसकी लक्षणा सो लक्षित लक्षणा है. अतः प्रसंगमें लक्ष्य और लक्षितका अर्थ देखनेसे यह केवल लक्षणा हो जाती है. किंवा “शक्य संबंधी द्वारा लक्षणा” अर्थात् शक्य (का संबंधी जो उस) का संबंध सो लक्षित लक्षणा. यथा द्विरेफ शक्य संबंधी भ्रमरपद तिससे “भंवरे” पक्षीका ग्रहण. अथवा शक्यका जो संबंधी है—अर्थात् लक्ष्य, उसका संबंध सो लक्षित लक्षणा—जैसे महावाक्योंमें कल्पनासे संभवे है.

किंवा “लक्षणवाली लक्षणा” अर्थात् लक्षणाका असाधारण धर्म जो शक्य संबंधव, तिसवाली अर्थात् शक्य संबंध, सो लक्षणा.

इसी प्रकार भावार्थ-तात्पर्य ग्रहणमें व्यंजना, गौणी-इत्यादि कितनेक प्रकार माने जाते हैं.—और उनमें पक्षार्थोंकी बारीक तक-रारें हैं. प्रसंगमें व्यर्थ जानके नहीं लिखी.

निदान किसी प्रकारसेभी अपने अनुकूल लक्षण वा अर्थ करो, परंतु प्रासंगिक शक्यार्थमें लक्षणा प्रकार (जहत, अजहति, भागत्याग वा अन्य) का ग्रहण ओर वक्ताका रहस्य, उद्दालक, वा-मदेवादि वक्ता किंवा छांदोग्य, बृहदारण्यकादिके कर्त्तासे पूछे बिना, संशय-विवादका पर्यवसान नहीं आसकता. ओर जो कदाचित् वे वेदांतियोंकी कल्पना समान एकताको लक्ष्य बतावें तो, पूर्वोक्तोक्त युक्ति-निर्णय ओर सृष्टिनियम तथा परीक्षापर ध्यान देकर त्याग ग्रहण करना योग्य है. केवल उनके वा अर्थकारोंके कथन मानके किंवा शक्ति वृत्ति वा लक्षणावृत्तिमें पडके व्यर्थ समय गुमाना अनुचित-हेय है.

विचारोः—वक्ता अपने कहे हुये वाक्य भावार्थको सयुक्त प-रीक्षा सिद्ध करानेके लिये जोखमी-जवाबदार है. वक्ता बिद्वान नहीं होय तो, उम्रके वाक्य वा भावार्थको यथार्थ माननेवाला सयुक्त सिद्ध करनेका जवाबदार है. निदान जवाबदार बिना, शब्द-वाक्य-मात्र प्रमाणका काम नहीं देता. तद्वत् कहा वा लिखाहुवा मात्र प्र-माणही माना जाय, ऐसा नियम नहीं होसकता. अतः शब्द प्रमाण स्वतः प्रमाण नहीं.

होगा? जिसको बोध होता है सो, व्यापक चेतन नहीं है; अतः मिथ्या प्रलाप हुआ. कदाचित् श्वेतकेतुका अर्थ ब्रह्म-व्यक्तिमें लगावें तो, क्या तो पूर्वोक्त द्वैतवादोके अर्थ (हे ईश्वर, सो अद्वितीय तू ही है, तेरे समान अन्य नहीं. इ.) स्वीकारने होंगे. अथवा तो, ब्रह्म उपदेश योग्य न होनेसे मिथ्याव्यर्थ विलाप मानना पड़ेगा. हां “सो (पूर्वोक्त ईश्वर वा ब्रह्म-चेतन) तेरा-(श्वेत केतुका) आत्मा है, हे श्वेत केतु.” ऐसा उपदेश करता वा ऐसा उसका अभिप्राय होतो, ईश्वर जीव वादीको संमत होता ओर संशय नहोता. कुछ युक्ति प्रमाणको सहारता. सो तो आप नहीं मानते; अतएव पूर्व दोषका भी बाध नहीं होता. ६. पूर्वोक्त ओर वक्ष्यमाण युक्तिसे विरुद्ध है. ७. तदुपरांत जो आग्रहही हो तो, जीव ब्रह्मकी एकताके विरुद्ध, जो जो इस ग्रंथ विषे लिखा है, उसपर दृष्टि डालके उद्दालक वामदेवादि वा छांदोग्य, बृहदारण्यकके कर्त्ता पास जाके उनके वाक्यार्थ ओर लक्ष्यार्थका निर्णय, अनुभव भाषाकी परिपाटी द्वारा उनसे करो; जबतक, ऐसा न होगा (उन पास नहीं जा आगे) वहांतक “हम कहते हैं सोही उन (उद्दालकादि) का अभिप्राय है” इस हठको रहने दीजिये*

[शब्दवृत्ति] पसरहित होके चारिये?—शब्द-वर्ण-अक्षर-पद-प्रकृति-प्रत्यय-अव्यय.) में स्वाभावतः, स्वतः कोई ऐसी योग्यता-सामर्थ्य वा शक्ति नहीं है कि, वोह स्वयं अर्थको जनावे; जो ऐसा होता तो, ‘हुररे’ पदसे आर्य लोकको अपनी निंदा

* लक्षणा संबंधी विशेष खंडन मंडन देखना होतो, “वृत्ति-प्रभाकर केतु” नाम ग्रंथमें लिखा है, वहां देख लेना चाहिये. यहां तो, साधारण जिज्ञासुओंकी दृष्टि लेके, ज्ञानान्यतः संक्षेपमें दिग्दर्शन मात्र जनाया है.

और यूरोपियनको अपने 'धन्यवाद'का बोध नहाहोता। किंवा, राम पदसे मुसलमानोंको "अनुचर" और आयोंको 'ईश्वर'का बोध नहोता। इसी प्रकार अग्नि, घट, वेद, दे-वादि तमाम शब्दोंमें कल्पना करकेना उचित है। और शब्दमें किसी अन्यकी शक्ति है, ऐसा मानें; तहां तो जो एक ईश्वरकी स्वीकारें वा उस अद्वितीयका संकल्प मानें तब तो, अमुक एक (अग्निआदि) पदसे सर्वको समान-वेसाही बोध होना चाहिये-विपरीत वा तेदतर अर्थका ज्ञान नहीं होना चाहिये। परंतु ऐसा नहीं होता। अतः ईश्वरकी शक्तिभी पदमें नहीं है। तथाहि शक्ति, स्वशक्तिवान्से भिन्न-अतरिक्त देशमें नहीं होती, -दूसरेमें नहीं जाती, यह नियम है; इस लिये ईश्वर वा मनुष्यकी शक्तिभी शब्दमें नहीं है। और जो, शब्द सुन्नेसे मन, श्रोत्रद्वारा खिंचता है, उसका कारण यह है कि शब्द विषय है, उसके सुन्नकी योग्यता, मन श्रोत्रमें है। अर्थात् उसको विषय करे। और शब्द ध्वनिरूप विषय ही, इतना दोनोंमें नैसर्गिक योग्यता संबंध है, ऐसा (अन्य स्पर्शा विषयवत्) सर्व मनुष्योंमें देखते हैं। परंतु अमुक शब्द (पद) सुनके अमुक अर्थका स्वाभावतः बोध हो, ऐसी नैसर्गिक पद्धति नहीं है। -अर्थात् शब्द और अर्थका, स्वाभाविक कोई संबंध विशेष (वाचक वाच्य, भेदाभेद, स्मार्थ स्मार्क, अनिर्वचनीय, तादाम्यादि), नहीं है। जो ऐसा होता तो, पूर्व प्रकारवत् सर्वको समान बोध होता, वा अन्यथा नहोता; परंतु ऐसा नहीं देखते। जब यूं है तो, घटादि पदसे कलशादि अर्थका स्मरण-भान, क्यों होता है ? उसमें क्या कारण है ? तहां, जैसे आगबोट बंदरकी लाल, पीली ध्वजा और रेलवे (अगनगाडी) के स्टेशनकी झंडी, घंटो वगैरेसे, मनुष्यों

ने संकेत बना रखे हैं, वे मंडली विशेषमें चलने-अभ्यासित होनेसे अर्थके सूचक माने जाते हैं। किंवा, गायन-संगीत विद्यामें जैसे कंठ, तार, तालादि पर शब्दकी कल्पित रचना करके कल्पित गत, वृत्त, ताल, स्वर, रंगत मानके स्व कल्पित रागरागनीसे मनमें आनंदित होते हैं—मंडली विशेष में वे कल्पित संकेत फेले अभास होगया है, वैसेही ध्वनिरूप शब्द, कुदरती पदार्थ है, उसके कंठताल्वादिसे भिन्न प्रकारकी ध्वनि (मंद, उच्च, मधुर, तीक्ष्ण, पोली, चोड़ी, लंबी, -ह्रस्व, दीर्घ, हल्की, भारी वगैरे भेदवाली स्वाभाविक, नियमसे निकलती है, उनको स्वाभावतः अनुभवके शब्द और अपनी स्वाभाविक योग्यतासे, उपयागार्थ अकारादि वर्ण उनके नाम कल्पे। उनको मिलाके अर्थ सूचक पद वगैरे संकेत बनालिये* (जैसेकि बंदर, हजारदास्तानादि पशु पक्षीमेंभी उनउनके संकेत हैं) वे, संकेत मंडली विशेषमें एकत्र हूये प्रवृत्त होजानेसे बहोतों को, अभ्यासरूप होगये जिस जिस मंडलीमें, जैसा जैसा शब्द-पद संकेत प्रवृत्त है, उसउस मंडलीमें उस नियतपदसे उसउस अर्थका ज्ञान होता है—दूसरे पद से नहीं। इस प्रकार शब्दमें अर्थ जनानेकी शक्ति नहीं है; किंतु संकेतभान-जिस अर्थ-द्रव्य गुणादि-सूचक जो शब्द संकेत (ध्वनि वर्णकृति) बनाया, सो अमुक अर्थका सूचक है, ऐसा जो मनुष्य-कल्पक, श्रोताकी बुद्धिमें संकेत भान सो) शब्द वृत्ति†-शब्द शक्ति कहीजाती है। और उसभान तथा

* शब्दकी शक्ति वृत्ति, लक्षणा वृत्ति और स्वरूपका, तत्त्व दर्शन' नाम ग्रंथमें विस्तार है, वहां देख लेना। † पहिले २ के से बने वा बनाये गये, इत्यादि रीति तत्त्वदर्शनमें लिखी है। यहां विशेष उपयोगी न जानके संक्षेपसे नाम मात्र वर्णन किया है।

अभ्यासके कारण, उस पद उस अर्थका (कल्पित) वाच्य वाचक भाव (इत्यादि) संबंध मान लिया—व्यवहार अर्थ कल्प लिया. वस्तुतः वेसा नहीं. द्रव्य वाचक पदसे उसके गुण कर्म जातिका ग्रहण वा गुणादिके वाचक पदोंका जो बोध होता है, सो संकेत भान होने काल समान, यथा अभ्यास बलसे स्वाभावतः होता है. लक्षणासे नहीं. इसी प्रकार शब्दकी लक्षणा वृत्ति-भावार्थमें जान लेना चाहिये. आद्य संकेतभान होने कालमें वा उसके उत्तर नाना व्यवहार विषय होने करके यथा अभ्यास, त्याग-ग्रहण वा बोध होता है. (व्यवहारमेंभी उन संकेतोंका, अर्थको यथार्थ अयथार्थता पर आधार है, नकि शब्द मात्र पर). (शं.) जो शब्दमें अपनी शक्ति नहोती तो, तिस करके 'रस' उत्पन्न नहीं होता. वारस नहीं आता. (उ.) जहां शब्द (राग, कविता वगैरे) श्रवण मननसे शृंगार, वीर, शांत, अद्भुतादि रस उत्पन्न होते हैं—वहां, पूर्वाभ्यासित संस्कार वाले स्थूल सूक्ष्म शरीरका उसको देशकाल स्थितिविशिष्ट योग्यता *(रसपात्र) अनुसार, प्रकार *विशेष *उद्भव प्रकार पाता है—जिसे 'रस' कहते हैं. उस उद्भव प्रकारमें संकेत भान (भी) *निमित्त है. जो शब्द मात्रमें रसोत्पादक शक्ति होती तो, युरोपियन वा जंगली वा अनपढ़ मनुष्यमेंभी, हिंदी कविता वा गायनसे रस उत्पन्न होता. परंतु ऐसा नहीं होता है. किंवा अनपढ़ पुरुषको, लडाई देखके वीररस उत्पन्न नहीं होता; परंतु होता है. किंवा वनस्थ बाल ब्रह्मचारी यवा पुरुषको शृंगार छंद सुनके शृंगार रस उत्पन्न होना; परंतु ऐसा नहीं होता. इत्यादि बहोत कुछ भेद हैं. अप्रासंगिक विषय जानके विस्तार नहीं करते—†उपराम होते हैं.

†रस, रसपात्र, उद्दीपनादिका स्वरूप, लक्षण भावप्रकाशादि

इस प्रसंगके लिखनेका प्रयोजन यह है कि जो, शब्दमें-
अर्थ जाननेको स्वाभावतः शक्ति होती और उसका उपयोग
मनुष्य स्वेच्छानुसार वा अन्यथा न करसकता—किंतु उस सा-
मर्थ्यके नियमसे भिन्न नहीं लेसकता—सत्यका असत्यमें अम-
त्यका सत्यमें वा अन्यथा उपयोग न लेसकता; तब तो, श-
ब्दमें स्वतः प्रमाणता मानली जाती; परंतु ऐसा नहीं होता
है; इसलिये शब्द स्वतः प्रमाण नहीं होसकता. और जो
शब्दमें ईश्वरका सामर्थ्य वा संकल्प होता तबभी, पूर्व प्रका-
रवत् होना चाहिये था—अन्यथा नहीं होता, परंतु ऐसा नहीं
है, यह प्रसिद्ध बात है—एकही शब्दके—एक मन, एक घर,
एक राज, एक देश, एक जाति और नाना देश, नाना मं-
डलो, नाना कालमें भिन्न २ अर्थ और भाव हुये, हैं—देखते
हैं; इस लिये उसको प्रमाणता, अप्रमाणता, मनुष्य (वा क-
ल्पक जीव) के ज्ञान और उपयोग पर है. निदान शब्द
स्वतः प्रमाण नहीं.

शब्द, अणु है, विभू है वा मध्यम? इसके निर्णय कर-
ने समय, शब्द एक व्यापक वस्तु हो, ऐसा सिद्ध नहीं होता.
किंतु न्यूनाधिक ध्वनि होने, विशेष मनुष्य बोलनेमें पद स-
मझमें न आने और शब्दके फोटो—उत्पादकृति होने—इत्यादि
कारणोंसे अणु समूहात्मक—विलक्षण पदार्थसिद्ध होजा
ता है—सार यह है कि शब्द गतिवान है और वर्णात्मकको-
ई वस्तु नहीं है.

निदान जबकि शब्दका उपयोग मनुष्यके संकेतमान ज्ञानाश्रित
है, शब्दमें स्वयं अर्थ जाननेको सामर्थ्य नहीं, तो किमोके कहे
ग्रंथोंमें प्रसिद्ध है, ग्रंथ विस्तार भयसे लक्षण, हेतु, उदाहरण सहित
वर्णन नहीं किये.

हुये—लिखे हुये शब्द-पद—वाक्यका वही अर्थ है, जो कि सृष्टिसे नियत है, ऐसा नहीं मान सकते. वा, मनुष्यने जेसा कहा वेसाही है, ऐसा सर्वांश सिद्ध नहीं होता. अतः शब्द प्रमाण, स्वतः प्रमाण नहीं तब उसके अर्थ पर तकरार करके व्यर्थ काल गुमाना बुद्धिमानोंका काम नहीं.

अपने अपने पक्ष प्रकारसे अपने २ अनुभवको भिन्न २ भाषा, मतों प्रति हैं; अतएव आपहोकी भाषासे, आपका मत तब्य स्वीकार नहीं होसकता. किंतु सत्यका विषय सर्वदा एकही होनेसे, सर्वके अनुभवकी दृष्टि जेके, तोलना योग्य है. (छंद) “केवलं शास्त्रमाश्रित्य न कर्तव्योहि निर्णयः ॥ युक्तिहीने विचारेषु धर्म हानिः प्रजायते.” ॥ १ ॥ बृहस्पति (मनु १२-२१३ टीकोधृतवचनं). “यस्तर्केणाऽनु संधत्ते स धर्म वेदनेतरः” (मनु). ओर व्यासजीने “तर्कप्रतिष्ठात्” कहा है वहां, अर्थ शून्य-शुष्क तर्कके निषेधमें अजिप्राय है; जो ऐसा नहीं होता तो, उन्होंनेही ब्रह्म सूत्रोंमें तर्क युक्ति छे के दूसरे मतोंका खंडन किया है, सो प्रकार उनको व्याघातमें डालता है.

विशिष्टजीभी (योग वासिष्ठमें) ‘युक्ति युक्तमुपादेये’ इत्यादि वचन करके कहते हैं कि सयुक्त वाक्य वालककाभी मान्य करना चाहिये ओर युक्तिहीन कथन, परमेशिकाभी स्वीकार नहीं करना चाहिये. जो ऐसा नहीं करता ओर सन्मुख प्राप्त निर्मल, शांतिप्रद, स्वच्छ, प्रशंसित गंगाजलको छोड़के बापदादाके खुदाये हुये क्षार, जलवाले कुवे पर जावे तो, उसे कौन ना करे.--(व्यभिचारी पिताके अनुसार, देखा-देखो, रूपवंत मुशील स्व पत्निको छोड़के व्यभिचारणी स्त्री संग करने समान है. परिणाममें उससे १० हानी होती हैं.

किंवा अपने अंध पिताको देखके 'कुष्ठानुसार चलना' इस कल्पित नियम पर ध्यान रखके अपनी स्वच्छ, कुशल नेत्रोंके फोड़ने समान हे.)

एतद्दृष्टि आपकोभी चाहिये कि सर्वके अनुभव भाषाके मूल पर ध्यान देके अनुभवको तोलें. क्योंकि अनुभव, स्वतः कोई प्रमाण नहीं है.

(एक जाव वाद).

जो ऐसा कहो कि:—“सच्चिदानंद नामा व्यक्तिको अनादिसे अज्ञान है, जिस करके अपनेको कर्त्ता भोक्ता बंधी-वान, जीवरूपसे मानता है. उपदेशद्वारा भ्रांति जन्य जीव भाव मिटके स्वरूपमें स्थित होने योग्य है. करण राधा पुत्र दृष्टांत*वत्. (शं.) जब कि ब्रह्मनामा जीव एक है तो, किसी (श्वेतकेतु इत्यादि) को ज्ञान होनेसे स्वकार्य सहित अज्ञानका अभाव होना चाहिये. ओर हुवा तो नहीं—अर्थात् जगत देखते हैं. (स.) अद्यापि किसीको ज्ञान हुवा नहीं. न कोई बंधन मोक्ष. कर्मोपासना, तत्त्वमस्यादि महावाक्य, मोक्ष ओर मुक्त सूचक वाक्य अर्थवादरूप वचन हैं. (शं.) वोह कोनसा जीव है कि, जिसको स्वरूप ज्ञानसे अनादि अज्ञानका अभाव प्रतीत होगा—ज्ञान होगा. जीवभाव मिटेगा. (उ.) सो तूही है.

* करणको, 'मैं राधा पुत्र हूं, ऐसी भ्रांति होनेसे नाना दुःख द्वेष भुगतने पड़ेये. अपनेको तुच्छा अनुभव करता था. जब प्रसंग उपर सूर्य (ऋषि)ने कहा कि तू मेरे वीर्य द्वारा कुंतिके उदरसे जन्मा—क्षत्रिय है; तब करणकी भ्रांति ओर दुःखका अभाव हुवा. अपनेको क्षत्रिय जानके कर्तव्यको प्राप्त हुवा. यहां, जैसोकि, भ्रांति पूर्वभी, हरण, क्षत्रिय था वैसेही, पीछेभी वही रहा. इसी समान ब्रह्मनामा जीवमें जाने योग्य है.

(शं.) अपने से विलक्षण-अन्यथा! अपनेको कैसे मान सकते हैं और अभेद क्योंकर सिद्ध होता है- (सं.) जैसे काचमें वृत्ति जाके-टकराके उलटती है तब, प्रोवास्थ मुखकोही विषय करती है; परंतु वेग बलसे काँचकी पृष्ठ पर मुखभिन्न, प्रतिबिंब प्रतीत होता है। यहाँ मुखसे भिन्न, बिंब प्रतिबिंब, कोई वस्तु विशेष नहीं है; किंतु काँचकी उपाधि विद्यमान हुये वृत्तिको प्रतिबिंब, भिन्न ज्ञात होता है; उस अपेक्षासे मुखमें बिंबत्व और काचस्थ पदार्थमें प्रतिबिंबत्व तथा संसर्गसे प्रतिबिंब विषे काचके लघु श्यामतादि धर्म, प्रतीतिके विषय होते हैं। निदान प्रसंगमें बिंब प्रतिबिंब-दोनों स्वरूपसे नहीं और बिंबत्व तथा लघुतादि धर्म विशिष्ट प्रतिबिंबत्व मिथ्या प्रतीत होते हैं। तद्वत् अज्ञानको काच और ब्रह्म चेतनको मुख मानके ईश्वर जीव और उनके धर्मकी प्रतीति घटा लेनी चाहिये। अर्थात् वस्तुतः जीव वा ईश्वर तो नहीं हैं, परंतु ईश्वरत्व जीवत्व धर्म, मिथ्या होते हैं। जैसे प्रतिबिंबके लघुतादि धर्म, अपने मुखमें आरोप होते हैं, वैसे ब्रह्ममें जीवत्वका आरोप होता है। जैसे मुखमें बिंबत्वका आरोप है, वैसे ईश्वरका ब्रह्ममें आरोप है। जैसे काच उपाधि रहे वा न हुयेभी मुख-बिंब प्रतिबिंब एकही वस्तु हैं तोभी, काचके अभाव हुये प्रतिबिंबका मुख विषे मुख्य वा बाधसमानाधिकरण जावसे एकत्व आरोप होता है, वैसे ब्रह्म ईश्वर और जीव संबंधमें जान लेना चाहिये। (शं.) जबकि ईश्वर शून्य वस्तु है-बिंबवत् कोई वस्तु नहीं-अक्रिय ब्रह्म (मुखवत्) मात्र है, तो, ईश्वरत्व धर्म किसके आधीन होगा। कर्म, रचना, कर्म फल-दुःख सुखकी अवस्था होगी। [सं.] स्वप्न समान सब आभासरूप हैं-मिथ्या प्रती

१ परिछिन्न, सक्रिय, दुःखी, ब्रह्म, अचल, चिदानंद.

ते होते हैं-अज्ञानके परिणाम और अधिष्ठान चेतन-ब्रह्म [नॉ-
माजीव]के विवर्त हैं। जैसे स्वप्न विषे स्वप्न दृष्टा अपनेको अ-
पराधी, अनुचर विषय करता है और स्वप्नवाले राजा द्वारा
दुःख सुख इनाम पाना अनुभवता है परंतु, वहां न कोई अ-
पराधी, अनुचर है, और न दंड ईनाम दाता है। न धर्मधर्मी हैं।
तथापि अविद्याकी महिमासे सर्व व्यवस्था अनुभवती है। स्व-
प्नका अधिष्ठान-स्वप्न दृष्टामात्र-सर्वका साक्षी व्यापक सर्व-आ-
भासोंका आत्मा प्रकाशक है; तद्वत् ईश्वर, जीव और फलां-
दिककी व्यवस्था तथा धर्म-धर्मी, आभास रूप ज्ञातव्य हैं। स्मृ-
ति प्रत्यभिज्ञाज्ञान, अज्ञान आदि त्रिपुटी मात्रकोभी, इसी
प्रकार जान लेना चाहिये।

[शं.] स्वप्न कोनसे जीवका है? [स] स्वप्नवत् यह तुझ
(श्रोता) कोही भासता है। अन्य कोई नहीं-सर्व आभासरूप
है। (शं) यह श्रोता वक्ता कोन? आभासरूप वा ब्रह्म? ब्रह्म
अज्ञात है-इंद्रिय बिनाका है। अतएव आभासोंही श्रोतृत्व
वक्तृत्व कहना होगा। (स) सर्व स्वप्नवत् आभासरूप-प्रतीति
मात्र।” (पू. प.) ब्रह्म-ज्ञेयभी मिथ्या हुआ; आभासोंकर
प्रतिपादित-ज्ञेय, मात्रमें आनेसे। तथाही आपका सिद्धांत और
संतज्योती. सर्वथा अव्यवस्थाकी अनवस्था चलेगी। बाहरे एक
जीव वादि तेरा सिद्धांत?! जरा आंखें खोलिये! बौद्ध न न-
नये! जाग्रतमें आईये!

उक्त पक्षमें अन्य दोष^१ (संक्षेपसे) यह हैं:—सद् ब्रह्म
ज्ञान स्वरूपको अज्ञान कहना हास्य जनक बात है। अपना
आप उपदेशक न हो सकने, अन्य उपदेष्टाके अभावसे, अ-

१ पूर्वोक्त प्रसंग प्रति, क्रमशः दोषका कथन है। अतएव पूर्व
प्रसंग पर ध्यान रखनेसे अभिप्राय खुलेगा।

नादि अज्ञानकी निवृत्ति अनुपपन्न मानी जासकनेसे अज्ञान, अनादि अनंत सिद्ध होगा है। अज्ञान विषेभी जड होनेसे उपदेशकत्व असंभव। अतएव अज्ञान और उसका कार्य अध्यासरूप मिथ्या नहीं। स्वयं-प्रकाशको अज्ञान माना उसकी स्वयं प्रकाशताका नाश करना वा उसे धब्बा लगाना है। करणका दृष्टांत विषय है; क्योंकि करण संस्काराधीन था। ब्रह्म वेसा नहीं। जबकि वेद उपनिषदादिके ज्ञानसूचक वाक्य और मुक्तोंके इतिहास, अर्थवाद रूप हैं तो, आपका कथनभी वेसा क्यों न मान लिया जाय? जबकि ब्रह्मनामा जीव, में [जिज्ञासु मुमुक्षु] हो हूँ तो, आपके उपदेशका त्याग करना चाहिये; क्योंकि आप अध्यास-आभासरूप हो। प्रतिबिम्बका दृष्टांतभी योग्य-यथार्थ नहीं है; क्योंकि वृत्ति, शरीरसे बाहिर नहीं जाती। जो वेसा होता तो, दिवसको आँडे कुवेमें उतरने से तारे नहीं देख सकते।^१ किंवा, कुवेमें उतरे बिना, सूर्य समान दृष्ट होते। किंवा, लाल काचमेंसे श्वेत वस्तु, श्वेतही दृष्ट पड़ती^१ वा, श्वेत काचद्वारा पीतादि वस्तु, श्वेतही प्रतीत होती। क्योंकि काच, रंगकीदृष्टा-वृत्तिको वा विषयको, नहीं रंगता है।^१ किंवा, एक कटोरेमें चांदीका छल्ला डालके उसे इतनी दूर रखें कि छल्ला चक्षु गोचर न हो, फेर कटोरेमें पानी डाला जावे तो, छल्ला गोचर^१ होजाता है; यदि वृत्तिको बाह्य गमन होता तो, प्रथमभी दृष्ट पड़ता। किंवा, जबकि विशेष प्रकाश वा शब्द, वृत्तिको रोकता है तो, किसी एक वि-

१ पदार्थोंकी किरणें चक्षुमें पड़नेसे, विषयाकार विषय समान रंग होनेसे तथा प्रसिद्ध-ज्ञात किरणोंके नियमसे, ऐसा होता है। मेस्मेरिज्म और योग अवस्थामेंभी दूरस्थ शब्दादि विषयका ज्ञान सूक्ष्म किरणादि सामग्रीसे होता है।

दू पर सैंकड़ों मनुष्य एक कालमें देखें तो, परस्परकी वृत्ति क्यों नहीं विरोधी-प्रतिबंधक होती ? वा, आकाश व्याप्त वृत्ति होने पर, न्यूनता क्यों न जनाती ? वा, दूरस्थ सूर्य चंद्रको देखनेवाली वृत्ति, मध्यदेशवर्ति गगनस्थ पक्षीको क्यों नहीं देखती ? २ किंवा अन्येंद्रियोंका शरीरस्थ रहे उपयोग ओर चक्षु वृत्तिका तद्विरुद्ध क्यों ? इत्यादि अनेक* पुरावे हैं जिनमें वृत्तिका बहिर गमन असिद्ध है. अब जो हठसे यहभी मान लें कि वृत्ति बाहिर जाती है, तोभी, काचसे उपराम होके स्व मुखको विषय करती हो, ऐसा नहीं है. जो ऐसा होता तो, काचस्थ ह्मारा मुख दूसरेको गोचर नहोता. १ वा, परका प्रतिबिंब हमको न देख पड़ता. [ओर गोचरतो होते हैं]: वा काचद्वारा दूसरेका मुख, घटादि वत, विषय होता. वा जलस्थ सूर्य प्रतिबिंब देखने पर वृत्तिको, सूर्य दृष्ट समान चकाचूंदमें आना पड़ता [परंतु वेसा नहीं होता]. वा काचकी रचना विशेषसे अपनी पृष्ठका प्रतिबिंब नहीं देख सकते. वा, एकही काच विषे सन्मुखमें आगे पीछे चार चार फोटो-स्व शरीरके प्रतिबिंब नहीं देखने पाते [परंतु देखते हैं]. विशेष क्या कहें, प्रसिद्ध प्रत्याकृति यंत्र (फोटोग्राफी यंत्र) देखिये ? अंतरमें छबो पड़ती है; वहां वृत्ति, यंत्रमें जाके नहीं कोतरती. किंवा, वहांसे उठके मुखको नहीं देखनी; ओर छबो तो होती है. प्रत्यक्ष पुरावा है. निंदान प्रतिबिंबका उपादान, मुख. काच वा वृत्ति नहीं; किंतु तद्विन्न किरणें हैं.—जां कि काचका स्पर्श करके

१ वृत्ति सावयव.—मध्यम होनेसे शब्द प्रकाश विशेष करके रुकनेसे यह प्रष्ण हैं. * विशेष विस्तार, प्रकाश विद्या, मानसिक योग उत्तरार्ध ओर तत्त्वदर्शन नाम ग्रंथमें खंडन मंडन सहित बांच सकते हो.

चक्षुमें गोचर होती हैं और बड़े बड़े पहाड़ोंको वैसेही रूपमें देखाती हैं. प्रतिबिम्बमें लघुता श्यामतादि, किरण काचके संबंध से हैं. प्रतिबिम्बको किरणोंका लघु काच, मुख, और वृत्तिसे भिन्न, सूर्य वा अंतरिक्षमें होता है; परंतु अज्ञ-पदार्थ विद्याको न जानने वाले अन्यथा मानते हैं—कल्पते हैं. इसी रीतिसे दाष्टांतमें जान लेना चाहिये. अर्थात् ब्रह्मका प्रतिबिम्ब मानें तो, किरण, जीव, ईश्वर और उनके धर्म तद्भिन्न हैं; उनका ब्रह्मके साथ मुख्य वा बाध समानाधि करण नहीं होता. उल्टा आपका दृष्टांत जीव ब्रह्मको एकताका बाधक है. तथाहि निरूपण ब्रह्म चेतनका मिथ्या अज्ञान-मायामें अभास-प्रतिबिम्ब मात्र—कल्पनेमें कोई युक्ति, प्रमाण, अनुभवभी नहीं मिलता. अतएव आपकी कल्पना मान्य नहीं हो सकती. स्वप्नवाला दृष्टांत भी ठीक नहीं—आपके उक्त मंतव्यवत् “जीव ईश्वर है” यह ज्ञान किसने जानी? ‘ब्रह्म अज्ञानी है’ यह किसने जाना? ब्रह्म और अज्ञानसे भिन्न तीसरा कहा चाहिये? सो तो, आपके सिद्धांतमें कोई है नहीं; अतः आपका सिद्धांत कल्पना मात्र ठेरता है.

किसका स्वप्न, किसने स्वप्न देखा वा किसको स्वप्नवत् देख पड़ता है—अज्ञान परिणाम है—आभासरूप है? इत्यादिक निर्णयमें वक्ष्यमाण [अज्ञान, अध्यास, अनिर्वचनीय] प्रसंगवाले, असामग्री इत्यादि तथातत् संबंधी दोष आवेंगे ब्रह्मके प्रतिबिम्बकी उपादान, किरण वगैरे, भिन्न सामग्री मात्री पढ़ेंगी. जड़ अज्ञानको दृष्टा माना असिद्ध होगा. स्वप्नवाले अपराधी, अनुचर, राजा—दृष्टा-मिथ्याकी जाग्रतवाले दृष्टा साथ, जैसे ए-

† नभको निरूप मानके जलगत गंभीरता नाम चक्षु गोचर प्रतिबिम्ब कहना वा माना व्याघात है.

कता नहीं होती वैसे, दृष्टा-ब्रह्मके साथ मिथ्या जीवेश्वर आभास रूपकी एकता न होसकेगी.

इत्यादि दोष करके आपका सिद्धांत अलीक होगा. अत एव बंध मोक्षका अभाव श्रुतिपादक, व्यवहार व्यवस्थाका अव्यवस्था करनेवाला आपका मंतव्य त्याज्य है. युक्ति, प्रमाण, अपरोक्ष-अनुभवका विषय नहीं.*

(अपरोक्षत्व)

हरकोई उक्त प्रकारका सिद्धांत, केवल मानना तो, सफल नहीं होता. उसका अनुभव गम्य अपरोक्ष-साक्षात्कार-प्रत्यक्ष-होना चाहिये, ऐसी सर्वको जिज्ञासा होती है. ओर आपकी श्रुति “तस्मिन् दृष्टे परावरे” “तमेव विदित्वा” [आदि वाक्य], ब्रह्मको दृश्य ओर ज्ञेय बताती है; एतद्दृष्टि जीव ब्रह्मको एकता अनुभवगम्य-अपरोक्ष होन योग्य है. तदंतर जो, अनुभव मात्रकी चर्चा उपरकी गई है; उस रीतिसे अनुभव मात्र, विश्वास योग्य नहीं है ओर परीक्षा योग्यभी नहीं जान पड़ना. अवशेष रहा अपरोक्षत्व, उसकी परीक्षाका विचार करते हैं:-प्रासंगिक विषय विषे बाह्येन्द्रिय [चक्षुवादिओर उनकरके प्रत्यक्ष-अपरोक्ष-]का तो, आपके सिद्धांतमें उपयोग नहीं. तब दुःख, सुख, धर्म, संस्कारादिवत् आंतर अपरोक्ष (प्रत्यक्ष) उपर दृष्टि ढाळनी पडती है. वहां अपरोक्षत्व क्या है? जिस करके ब्रह्म, जीव, वा जीव ब्रह्मकी एकताके साक्षात् होनेकी सिद्धि मानली जावे.?

संस्कारादिक वा, मन [अंतःकरण-चित्त-बुद्धि वृत्ति, ऋतंभगा वृत्ति इत्यादि] वा, चिदाभास योग्य चेतन [योग्य

* विशेष दोष आगे बांचोगे.

विषयका स्वानुकूल ओर स्व व्यवहारानुकूल जो चेतन], वा योग्य विषय' [जिस विषयका प्रमाता-चेतनसे अभेद होते प्रत्यक्ष व्यवहार होवे सो विषय'], किंवा, योग्य विषय ओर योग्य चेतनका अभेद संबंध, अर्थवा योग्य वृत्ति-मन-का योग्य विषय साथ अभेद संबंध, किंवा, विशिष्ट चेतन वा उपहित चेतन, वा, इनका विषय साथ अभेद वा अन्य कुछ है. अर्थात् अपरोक्षत्व क्या है? इसका निर्णय नहीं कर सकोगे; क्योंकि चेतन तो, प्रकाश स्वरूप (आपही प्रकाशमान) है. किसी करके वा किसीका अपरोक्ष (ज्ञेय) नहीं है. अतः उस निर्धर्मप्रति अपरोक्षत्वका कथन नहीं होसकता. ओर मनादि जड़ हैं ओर विषय प्रत्यक्ष होने योग्य हैं; अतः इनमें विषय होनेकी योग्यता हो. घटादि विषय अपरोक्ष-प्रत्यक्ष हैं परंतु, उनको अपरोक्षत्व नाम देना नहीं बनता. ओर चेतनादिका तादात्म्य-अभेद वा संयोग संबंध तो, संबंध ही. उनकोभी अपरोक्षत्व नाम देना नहीं होसकता. अर्थात् संबंध, अवस्था विशेष है; उसका अपरोक्ष कथन संबंध होनेसे सो, अपरोक्षत्वका वाचक नहीं. जैसे घटपटका वा

१ धर्म संस्कारका, चेतन साथ अभेद परंतु, स्व व्यवहारानुकूल-स्वानुकूल नहीं-योग्य विषय नहीं; अतः परोक्ष है. अतएव उसमें प्रत्यक्ष व्यवहार नहीं. तद्वत् घटादिक पृष्ठभाग साथ संबंध होनेसे परोक्ष है. दुःख सुखादि योग्य विषय (प्रत्यक्ष योग्य) हैं; अतः अभेद संबंध हुये अपरोक्ष होते हैं; इसलिये प्रमाता-चेतन-जीव-ओर विषयका अभेद वही अपरोक्षत्व, ऐसा वेदांती लोक मानते हैं; परंतु समवायरूप संबंधका यहां प्रसंग नहीं किंतु, संयोग संबंध (विषय चेतनका संयोग) वा तादात्म्य-अभेद-संबंध मानना पड़ेगा. तहां स्वरूप मात्रके तादात्म्यका अभाव है ओर संयोग कल्पनासे दोष है.

घटोद्विषयका सन्निकर्षरूप विषय, अपरोक्ष होने योग्य है; वेमे संबंध वा अभेदको समझ लेना चाहिये. इस रीतिसे अपरोक्षत्व क्या है, उसका निर्णय नहीं हो सक्ता.

“यदि आपके मतव्याप्तिसारही उदाहरणकादिका कथन-अभिप्राय-हो, ऐसा पांच पल वास्ते मानभी लेवें, तो ज्ञी, आपका मनोरथ सिद्ध नहीं होगा; क्योंकि पूर्वोक्त रीतिसे वे वाक्य स्वतः वा परतः प्रमाणरूप तो नहीं हैं, तब इसकी यथार्थतामें कोन प्रमाण है ? इस निर्णय पर जावें तो, कितनेक पूर्वोक्त दोष आजावेंगे. जो प्रमाण निर्णय पर नहीं आवागे तो, अन्य कुरानी, किरानी, जैनी, पौराणी, बौद्ध, चार्वाकादि ओर उनके आचार्य तथा ग्रंथोंका सिद्धांतभी क्यों नहीं माना जाय ? इसका निर्णय असंभव होपड़ेगा. कारण के वे उनको सर्वज्ञ, निर्भीत, यथार्थवेत्ता मानते ओर सिद्ध करते हैं. अतएव इस निर्णय वास्ते युक्ति प्रमाण, मृष्टि नियमादिका आश्रय लेना पड़ेगा. तब आपका सिद्धांत पूर्वोक्त ओर वक्ष्यमाण अपरोक्षत्वाभाव तथा युक्ति वगैरेसे असमीचीन माना जा सकता है.”

प्रसंगमें जो चेतन वा अंतःकरण-वृत्ति चेतनका विषय साथ अभेद संबंध मानके उसीको (अभेद संबंधको) अपरोक्षत्व मानें तो, जीव ब्रह्मकी एकता नामा विषयमें उपयोगी नहीं. क्योंकि जीव ब्रह्मका अपरोक्षत्व विधायक तद्विन्न (जीव, ब्रह्म ओर उनकी एकतासे भिन्न), होना चाहिये. जेसेकि नीलव

१ इस अद्भुत प्रसिद्ध विषयमें अनेक शंका समाधान हैं. तथापि निर्दोष नहीं होता. इस वास्ते विशेष विस्तार नहीं लिखा. प्रसंग विषे, जीव ब्रह्मकी अपरोक्षता पक्षमें, वाचक महाशयके ध्यान खेचने वास्ते, उद्देश मात्र जनाया है. ओर वेदांत संप्रदायकी रीतिसे लिया है.

यदि विषयोंका अपरोक्षत्व विधायक, यटादिसै भिन्न कोई अन्य हे—यटादि नहीं. वेसेही वहांभी कोई भिन्न मानना पड़ेगा, सो तो, आपके पक्षमें स्वीकार नहीं है. अतः जीव ब्रह्मकी एकताको, अविषय—असाक्षात्—अनपरोक्ष कहना पड़ेगा.

जो यह कहोकि वृत्ति, ब्रह्मको विषय नहीं करती, किंतु निराकार, असीम, अक्रिय, अपरिणामी और व्यापक ब्रह्मके कल्पिताकार हुई वृत्तिमें, दीपक चक्षुवत्, ब्रह्म प्रकाशता है (इस प्रकारको वृत्तिव्याप्ति और फलव्याप्ति कहते हैं). तो—वहां यह शंका होती है कि यह बात किसने अपरोक्षकी ? इसका उत्तर नहीं देसकोगे. क्योंकि ब्रह्ममें ज्ञातृत्व—दृष्टापनका अभाव है. और वृत्ति सहित चेतन वा चेतन सहित वृत्तिमें ज्ञातृत्वादि मानें तो. ब्रह्ममें उसका बाध होनेसे परिशेष प्रकारसे केवल वृत्तिमेंही मानना पड़ेगा और वृत्ति तो जड़ है; अतः “ब्रह्म, वृत्तिमें प्रकाशता है” वा “स्वप्रकाश है” इस कथनका पुरावा नहीं मिलेगा. जो चक्षु प्रकाशवत् पुरावा मिलता होगा तो, जीव बुद्धिवत् वहांभी, वृत्ति, ब्रह्ममें भिन्न, कोई अन्य मानना पड़ेगा. और स्वपक्ष त्यागना पड़ेगा.

तथाहि जिस कालमें ब्रह्म, अंतःकरण—वृत्ति—को प्रकाशता है, उसकाल विषे वृत्ति (चेतन)में उसके प्रकाशनेके साक्षात् होनेकी योग्यताभी नहीं है; क्योंकि उसकालमें वृत्ति स्वयं विषय है. विषय, विषयीको कैसे जान सकेगा ? इस रीतिमेंभी उक्त वार्ता सिद्ध नहीं होती. तब अंतःकरण विशिष्ट वा उपहित चेतन जीव और माया विशिष्ट ईश्वर वा शुद्ध ब्रह्मकी एकता है; इसका विषय कर्त्ता, सिद्ध होना तो, सर्वथा असंभव है. जब यूं है तो, उद्दालकादिके वा आपके सिद्धांतमें कोईजी संतोषकारक पुरावा नहीं होनेसे कैसे मा-

न्य होगा ? और साक्षात् बिना कैसे मोक्ष होगे ? (नहीं).

बाह्य पदार्थ विषय करनेमें, इंद्रिय प्रमाण—साधन—हैं. इंद्रियोंके विषय करनेमें, कोन साधन होगा ? यदि मनको मानें तो, मनके विषय करनेमें कोन करण—साधन—होगा ? जो ब्रह्मको मानें तो, ब्रह्म मनादिका जानता है वा विषय करता है वा प्रकाशता है, इसके प्रकाश करनेमें कोन साधन होगा ? जो ब्रह्मको स्वतः प्रमाणभी और प्रकाशरूपभी मानो तो, इसका कोन कथन करता है ? ब्रह्मके कोई इंद्रिय वा वाणी नहीं; अतः ऐसा मंतव्य विश्वास वा कथन मात्र होगा. और जो संस्कारी वृत्तिके स्वतः प्रमाण मानें तो, उस वृत्ति और ब्रह्मके प्रकाशमें कोन प्रमाण होगा ?—इत्यादि निर्पक्ष गुह्य विचारसे, जीव ब्रह्मकी एकताका अपरोक्षत्व—साक्षात्—वा अस्तित्व सिद्ध नहीं होसकता. जब यूँ है तो, मंतव्य मात्रमे वा विश्वास मात्र कथनसे कोई (मोक्षादि) फल नहीं होता. किंतु संशयही रहेंगे; जोके विनाशके हेतु हैं. इस रीतिसे उद्दालकादिके वाक्य माननेसेभी कोई प्रयोजन सिद्ध नहीं हुवा.

जो कहोके, जैसे दुःखादि अनुभव अपरोक्ष हैं, वैसे ब्रह्म चेतन वा जीव ब्रह्मका एकत्व, अपरोक्ष होता है. सोभी नहीं बनता; क्योंकि दुःखादिके अपरोक्ष कालमें अपरोक्ष विधायक, दुःखादिसे भिन्न है. तद्वत् ब्रह्म वा एकत्वका साक्षात्कर्त्ता, वा अनुभव कर्त्ता, वा लक्ष्यज्ञाता, उनसे भिन्न कहा चाहिये जब ऐसा कहोगे तो, द्वैतापत्ति होगी. और वक्ष्यमाण दोष (देखो विशिष्ट चेतन ज्ञाता है. इस प्रसंगको) प्राप्त होंगे.

और एक जीव वादकी रीतिसे तो, अपरोक्षत्व, अक्रिय जीव ब्रह्मकी एकताका ज्ञान—इन सबका उच्छेद है, अब एव अपने पक्षको आपही असिद्धि करता है; इस लिये तिसके संबंधी कथनसे उपराम होते हैं.

अनेकता—दर्शन. ३.

अन्यप्रकारसे एकता.

नवीन वेदांतियोंकी सोचसे, जीवका स्वरूप वनाके दोष कहे गये. अब अद्वैत पक्षके कितनेक रूपांतर भागवालोंके जीवका स्वरूप कथन करके दोष देलाते हैं. यद्यपि इसके निम्नलिखित प्रसंग नहीं; तथापि शुद्ध, विशिष्ट और केवलादि अद्वैतमतकी संप्रदाय हैं. तथा कोई पक्षकार जीवका, सादि मांतादि भेदभी, कथन करते हैं. अतः वाचक महाशयोंकल्पनाओंमें संशय उत्पन्न नहो; इसलिये संक्षेपमें जानाते हैं. ताकि वाचकगण अपनी बुद्धिसे अन्यकल्पना करकेभी, आपही निवारण कर सकें.

जो जीवको ईश्वरकी संकल्पशक्ति वा संकल्प (जेसेकें कुरानो किरानीलोक अमररब्बी—खुदाका हुकम—मानते हैं.) वा ईश्वरका अंश (जेसेकि वल्लभादि कां मूफीलोक मानते हैं.) किंवा ईश्वरका गुण मानके जीवेश्वरकी एकता कहोगे, सो भी नहीं बनता—किंतु सदोष होगा. क्योंकि:—

(१) व्यापक—अकंप—अक्रिय—अउद्यम, संकल्प—क्रिया—कहना अयुक्त है.

१ संक्षेप शारीरिक कर्त्ता सर्वज्ञ मुनीका मत है:—“पूर्व सिद्धतमसाहि पश्चिमोनाश्रयो भवतिनापि गोचरः” (जीव, ईश्वर, और उनका भेद अज्ञानोत्तर भावि होनेसे अनादि नहीं है.) तथाही जो अनादि मानें तो, अज्ञान—माया, उसका उपादान न होसकेगा. ये मायीक न होंगे; क्योंकि उपादान और विनिश्चित, कार्यसे पूर्ववर्त्ता होते हैं. आभासकोभी अनादि मानो तो, ब्रह्म और अज्ञानसे भिन्न, तीसरी वस्तु मानी पड़ेगी.

(२) ओर जिसको जो शक्ति हो सो उसीमें रहती है—उसको छोड़के अन्यमें नहीं जाती—यह नियम है. इसीप्रकार ईश्वरकी शक्ति उसीमें रहती है. अन्य शरीर वा परमाणु वा मायामें रहना संभवे नहीं. जो कहोके उसका उपयोग मनुष्य शरीरमें भासना बनता है, तब यह पूछना पड़ता है के सो शक्ति अणु है वा मध्यम है, वा विभु है ? जो अणु मानोगे तो, ईश्वरके किसी भागमें होगी, किसीमें नहीं; अतः जिस भागमें नहीं होगी वहां ईश्वर अशक्त होगा. जैसेके यज्ञदत्तका शरीर काशीदेशमें जव गया तब, पूर्व देश जो मथुरा वहां वोह शक्ति नहीं रहनेसे वहांके ईश्वरमें सो शक्ति नहीं, एसा कहना पड़ेगा. जो ईश्वरी शक्तिको मध्यम मानोगे तो नाशवान ओरजन्य होगी—परंतु अनादि नित्य वस्तु जो ब्रह्म वा ईश्वर (यदि शक्तिमान है तो.) उसकी शक्ति उसमें अनादि अनंतही माननी पड़ती है; एसे माने बिना लुटकारा नहीं होता. जो कदाचित् सादि मानोगे तो, ब्रह्ममें भिन्न होगी. उससे जीवेश्वरको एकता कहना भी नहीं बनेगा. ओर जो शक्तिको विभु मानोगे तो, अन्यमें प्रवेश वा क्रियादि नहीं होंगे, किंवा उसको ईश्वरका स्वरूप रूपही मानना पड़ेगा, उससे प्रसिद्ध जोय समान मलिन कम होना न संभव.

(३) जेसाकि शक्ति वास्ते कहा गया है, वेसेही अक्रिय गुण माननेमें भी जान लेना चाहिये.

(४) जो जीवको, ईश्वर वा ब्रह्मका अंश मानके एकता कहते हो तो, व्यापक वस्तुके खंड—भाग—नहीं हो सकते—ब्रह्म—ईश्वर—अखंड है. जो खंड मानोगे तो चार्वाक मत स्वीकार हो जायगा; क्योंकि वे भी समूहात्मक परमाणु शक्ति-

करके परस्पर संयोग वियोगसे ज्ञान, क्रिया, स्थिति मानते हैं.

(५) जो घटाकाश महाकाशवत् सोपाधिक अंश माने तो, यह कहना पड़ेगा कि चेतन एक है—जोके नित्य कूटस्थ, शुद्ध, अक्रिय, अकर्ता, अभोक्ता है. ओर उपाधि (अंतःकरणादि) सादि सांत, मध्यम, कर्ताभीक्ता ओर सक्रिय है. इनकी एकता नहीं होसकती. ओर विशिष्ट (उभयको युक्त) मानके एकता करनेमें (पूर्वाक्त ओर वक्ष्यमाण) दोष प्राप्त होते हैं.

(६) जो, ईश्वरका श्वास रूप जीव है, ऐसा मानके एकता करोगे तो, श्वास मध्यम होनेसे जीव नाशवान ठैसेगा. ओर ब्रह्म-ईश्वर-व्यापकके मध्यम श्वास कहना विस्मयकारक-हास्यजनक-अयुक्त-वात है.

(७) जो यह कहोके “जेसे दीपकसे दीपक होता है तहां, पूर्व दीपकमें न्यूनाधिकता नहीं होती, फेर दोनों मिलके एक स्वरूप हो जाते हैं. इसी प्रकार ईश्वर-ब्रह्म-रूपी दीपकसे मायांश वा अन्य कोई परमाणु-पदार्थ विशेष-ईश्वरकी संधि-सन्निधि-से चेतन हो जाता है, स्व परिमाणमें सारूप्य ओर सायुज्य होता है, सौलोक्य (ब्रह्म लोकमें), सामीप्य रहता है. वेसे जीव है; सो दीपक, दीपक समान एक है. ईश्वरका अंशभा है, व्यापकका व्याप्य है, दासजी है, ओर सखाभी है. ओर अभेद स्वरूप होनेसे एकभी है.” यह कहना वा माननाभी समीचीन नहीं; क्योंकि ब्रह्म-ईश्वर-व्यापक है, जो दीपक समान परिच्छिन्न होता तो, अन्यदीपकका कथनभी बनता. जो परिच्छिन्न मानके वा अन्य प्रकारसेभी निर्वाह करोगे, तोभी नहीं बनेगा; क्योंकि जेसे जलके परमाणु अन्य जलमें मिलते हैं ओर एक स्वरूप भासते हैं तोभी, वे स्व स्वरूप-

से, अन्य, जल परमाणुमें भिन्नही हैं, इतनाही नहीं किंतु उनका शीतत्वादि गुण स्वभावभी भिन्न ही है, उसका पृथक्करण पदार्थ विद्याके ज्ञाता जानते हैं, और अनुभव गम्य है; अर्थात् वे परस्पर संयोग संबंधसे एक रूपमें रहे हुये हैं, तादात्म्य संबंधसे नहीं; किंतु जलके परमाणुके शीतत्वादिकोभी कल्पित तादात्म्य संबंधरूप मान सकते हैं, अन्यथा वस्तु मात्रका तादात्म्य संबंध कहना तम-रातको दिन-प्रकाश-वताने समान है. इसी प्रकार जब अन्य दीपकसे अन्य दीपक किया जाता है वहाँ, आद्य दीपकमें तेजके सूक्ष्म परमाणु उत्तर दीपकके साथ संयोग पाते हैं और उससे उत्तर दीपकके तेजके परमाणु जोके तेल, वत्ती, और अंतरिक्षमें विद्यमान हैं सो, आकर्षण, विद्युत वा स्वभाव बलसे एकत्र होके प्रादुर्भावको प्राप्त हुये प्रकाशमान होते हैं जैसेके नित्यप्रति दीपक प्रकाशमें प्रवाह देखते हो. अर्थात् जैसे गुप्त धूम, दीपकसे निकलता रहता है और कालांतरमें मकान पर श्याम रूपसे देख पड़ता है वैसे, दीपकमेंसे तेजोमय परमाणु निकलके अन्य अंतरिक्षस्थ तेजके परमाणुको प्रकाशमान होनेके हेतु होते हैं और आपभी प्रकाशमान होते हैं. परंतु इतना अंतर है के जैसी जैसी योग्यता-आकर्षण-देशकालादि होते हैं वैसे वैसे, उनके सृष्टि नियमसे प्रकाश पाते हैं. अर्थात् दीपकके समीपही यदि कोई आवरण विशेष प्रकारसे होतो, वहां प्रकाश नहीं पाते; किंतु जैसेके दीपकसे दूर गये हुये परमाणु तम बल करके तेज महायक नहीं होनेसे तिरोधान हो जाता है; वैसेही कारण विशेषसे-आवरणादि निमित्तसे समीपमेंभी, उनका तेज तिरोधानको प्राप्त हो जाता है. और जहां अति दूरसे दीपककी लो-शिखा-का प्रकाश तो देख पड़ता है परंतु, दृष्टि और दीपक

(सूर्यचंद्रादि) के मध्यभागम तजक परमाणु वस नहा प्रकाशित होते, जेसेके दीपक समीप देवार वा पदार्थ पर प्रकाश मान होते हैं. वहांका यह प्रकार हे के जहां दीपकके समीप देवारादि पर देखते हो वहां, दीपको किरणें (परमाणु समूह) देवार पर पडके उनकी प्रभी चक्षुमें टकर खानेसे प्रतीत हो पडती हे. (विशेष विस्तार प्रकाश विद्यामें देखो. यहां अप-योजन समझके दृष्टांतमात्र अनुग्रहणकी अपेक्षासे ग्रहण हे). परंतु जहां अंतरिक्ष भाग हे वहां, वेकिरण नहीं टकरानेसे, प्रकाशमान नहीं जनाती. वेसेही दीपक ओर चक्षुके मध्यमें नहीं टकरानेसे ज्ञात नहीं होती. यदि मध्य देशमें पदार्थ रखोगे तो, उस पर टकराके ज्ञात होपडेंगी. निदान चक्षुमें टकरानेसे दूरका दीपक प्रकाश सहित प्रतीत होता हे. ओर जहां अत्यंत दूरस्थ दीपकभी चक्षुमें प्रतीत नहीं होता वहां, मध्यभागमें दीपककी किरणें वायु वा अन्य परमाणुसे छिन्न भिन्न ओर आवृत्त हो जानेसे प्रतीत नहीं होती. सूर्य तारागण अत्यंत दूर होतेभी जो सप्रकाश प्रतीत होते हैं सो, उनके आकर्षण नियमसे उनके स्थूठ पृथ्वीकी किरणें पानेसे ज्ञात होते हैं. दिनको तारागणकी किरणें तिरोधान रहती हैं तोभी, सीधे ओंढे अंधकूपमें उतरके देखो तो, सूर्य के प्रकाशके अभावसे, वहां दिनकोभी तारा देख सकांगे. खग्रास-सूर्य ग्रहण समयभी दिनको तारा देख पडता हे. वेसे अन्य सूक्ष्म यंत्र दूर दर्शक पदार्थोंके प्रकार हैं (प्रकाशविद्या-अर्थवेद-के पढनेसे ज्ञात ओर परीक्षा होस-कती हे). जब अनेक दीपक वा मशालके समीप वांचते हैं तो, अक्षर नहीं देख पडते. अर्थात् तेजके परमाणु जोके दीपक

से निकले वे, चक्षु और अक्षरों पर आवृत्त हो जाते हैं, यदि केवल प्रकाशमात्र केवल दीपककी सत्ता होती, अणुरूप वा समूहात्मक मध्यम नहीं होता तो, ऐसा नहीं होता.

निदान पूर्वोक्त तमाम रीति वा दृष्टांतोंमें दीपकसे दीपक होना परमाणुका संयोग है और प्रकाश मध्यम वस्तु-परमाणु जन्य-है, यह सिद्ध हो जाता है.

अब दार्ष्टांत पर दृष्टि डालिये-ईश्वर वा ब्रह्म यदि चेतन परमाणुका पुंज-समूहात्मक पदार्थ-होवे तो, आपका दृष्टांत बनेगा. आप व्यापक मानो तब तो, व्यापक अग्निमें नाना दीपक अभावसमान, दृष्टांतका अभाव-प्रसिद्ध है. और जो परिच्छिन्न (वैकुण्ठ, कैलास, कुरसी, चोथा आसमान, मोक्ष-मिठा, गोलोक, अक्षरधाम इत्यादि देश परिच्छेदवान-वासी) मानो तो, सावयव मध्यम होनेसे नाशवान होगा. और एक अणुरूप मानो तो, उससे अन्यमें चेतनत्व नहीं आवेगा. क्योंकि उसकी सत्ता-शक्ति-गुणादि उससे जिन तो अन्यमें नहीं गये. तब अन्यमें चेतनत्व प्रकाश कैसे होगा? इत्यादि दीर्घ विचारसे दीपक दीपक समानके जीव ब्रह्मकी समानता वा एकता नहीं बनती. सामीप्य-सायुज्य-सालोक्यता तो, ईश्वर वादी करके गर्भव, विष्टादि में भी सिद्ध हो सकते हैं; उसके निर्णयका यहां प्रसंग नहीं.

(८) जो यह कहो के "जैसे जलमें सूर्यका प्रतिबिंब पट्टके देवार उपर चांदना प्रतीत होता है. अर्थात् देवारको प्रकाशता है वैसे, ब्रह्म-ईश्वर-व्यापक वा परिच्छिन्न, जीवनामा पदार्थको स्व प्रकाश करके वा स्व प्रतिबिंब करके प्रकाशित करता है; किंवा सो देवारस्थ प्रकाश जीव है वा प्रतिबिंब जीव है. निदान सूर्यवत् जीवसे भिन्नाभिन्न रूप है; अ-

अर्थात् एकताभी है और उपाधी रहते हुये भेदभी है; इस प्रकार अज्ञ वा ज्ञानवान् जीवको, जीवन कालमें ईश्वरसे भेद है और ज्ञान वा विदेह मुक्त कालमें अभेद है।” इस दृष्टांतसेभी जीव ब्रह्मकी एकताका कथन नहीं संभवना; क्योंकि जो सूर्य व्यक्ति है सो, जलस्थ प्रतिबिंब व्यक्तिसं भिन्न है और जलके अभाव हुये उसका लय अंतरिक्षमें होता है—सूर्य में नहीं। और जो देवार पर प्रकाश है सोभी, सूर्यसे भिन्न है; किंतु सूर्यकी तेजोमय किरणें (परमाणु विशेष जो सूर्यमेंसे और उसके समीपसे आते हैं) जल ऊपर गिरके देवार पर टकराके दृष्टाकी चक्षुमें टकराती हैं तब, देवार सहितकी किरणें, देवार, प्रकाशमान-ज्ञात होती हैं। ऐसेही सूर्यकी किरणें जलमें पड़के चक्षुमें आके टकराती हैं तब प्रतिबिंब ज्ञात होता है (विशेष विस्तार प्रकाश विद्यामें)। जैसेके सूर्य काच-मणी-में जब सूर्य की तेजरूप किरणें काचमें समूहरूप होके एक स्थानमें एकत्र होके गिरती हैं तब, समूह होनेसे रुई, तृणादिको जला देती हैं, यदि मध्यम-परमाणु रूप नहीं होती तो, कैसे एकत्र होती किंतु उस बिनाभी जला देती*

इत्यादि प्रकारसे सूर्यसे निम्न किरणोंका समूह से-प्रतिबिंब और प्रकाश है। तद्वत् जो ब्रह्म चेतन वा ईश्वरमेंसे कोई किरण वा पदार्थका अंतःकरण साथ संयोग मानके

* सूर्यकी किरणोंद्वारा पृथ्वी उपर, जितनी उष्णता आती है सो, सूर्यकी तमाम आकाशमें फैलती उष्णताका, मात्र दो अवज्रवां भाग है। अर्थात् सारी पृथ्वी पर २४ घंटेमें जितनी उष्णता आती है उससे दोअवज्र गुनी अधिक उष्णता इतने कालमें सूर्यसे निकलती और अंतरिक्षमें जाती है, यह वर्तमानके परीक्षक किलोसोफरोंका अनुमान है।

उस समूहको जीव कल्पके, जो समानाधि करण वा बाध समानाधि करणकी प्रक्रियासे एकता करोगे तो, (पूर्व प्रकाश-वत्) सर्वथा अयुक्त है; किंतु ब्रह्म, उसका आभास-प्रतिबिम्ब और अंतःकस्यादि सर्वथा भिन्न २ होनेसे, जीव ब्रह्म भिन्नही सिद्ध होगा.

जो यह कहोके जबकी सूर्यमेंसे परमाणुरूप प्रकाश, विल्य-ब्रह्मांडमें निकलता होता, सूर्य न्यून क्यों नहीं देख पड़ता? अतः (दाष्टांतगतभी) तुम्हारा कथन अयुक्त है. इसका समाधान यह हैके सूर्यका सर्व ब्रह्मांडोंमें प्रकाश नहीं जाता किंतु, अन्य दीपकोंसे यह बड़ा दीपक है; अतः विशेष स्थान (अंतरिक्ष, तारामंडलादि) में स्व सीमा पर्यंत जाता है, आगे अन्य सूर्य वा प्रकाशदायी पदार्थ हैं, उनके प्रकाशका उपयोग होता है. तोभी, अपने सूर्यकी ओर अन्य प्रकाशमान सूर्यकी किरण (प्रकाश-गरभी) इधर उधर आती जाती रहती हैं, यह बात थोड़ेक विचारसे जान सकते हो. तदुपरांत अन्यभी कारण हैं, अतः थोड़े कालमें न्यूनाधिकता नहीं ज्ञात हो सकती. १

उपरांत कुछभी हो, परंतु यह बात बहुत काल वा-

१ खगोल विद्या पढ़के परीक्षा करोगे तो, जान लोगे कि जो रात्रिको तारामंडल दृष्टिगोचर होता है उसमें दरेक डबडबते तारे स्व प्रकाशित पदार्थ-सूर्य-हैं. उन सबमेंसे स्व सीमामें प्रकाश फैलता रहता है. अपने सूर्यसे तो, वे बड़े सूर्य हैं (बहुत दूर होने से छांटेसे प्रतीत होते हैं). आकाश मंडलके सब सूर्योंकी किरणें अरस्परसे आती जाती रहती हैं, और सूर्यकी आसपास आति उष्ण तेजावरण है, उसमें सूर्य पर जो काले दाग सूक्ष्म दर्शक यंत्रसे प्रतीत होते हैं वे उबालामुखी जैसे हैं. उनसे च्वलित पदार्थकी धारा उठके मिलती है. स्पेक्ट्रोस्कोप नामक यंत्रसे निरीक्षा द्वारा, नि०

स्ते तो, निःसंशय सिद्ध हो जाती है के, सूर्यनामा वक्ष्य सं-
योग जन्य है. धीरे धीरे बना है, एक साथ नहीं. तथा वैसं
हो कमसे न्यूनभी होता है. अर्थात् नैसर्गिक नियमानुसार,
कालांतरमें बनता बिगड़ता रहता है. इसका पुरावा इस सृष्टि
नियमसे प्रत्यक्ष है के, सूर्यपरिच्छिन्न अणु परिमाण नहीं किंतु
परिच्छिन्न मध्यम है (क्योंके काले दाग भी उसमें प्रत्यक्ष प्रतीत
होते हैं). और “मध्यम सादि शांत होता है, यह नियम है”
अतः न्यूनाधिकता युक्त होनेसे उक्त कथन अयुक्त नहीं है.

शंक सिद्ध हुवा है के सूर्यके तेजावरणमें हँडोजन, लोहा, मैग्नेसि-
यम, सोडियम स्पष्ट प्रतीत होते हैं, और सब पदार्थके मूळ तत्व उ-
समें हैं.—और तारोंमेंसे खिरता हुवा भाग सूर्यमेंभी जा पड़ता है
उन भागोंकी गति अकस्मात अटकनेसे इतनी गरमी पैदा होती है
के सूर्यमें निकलती रहती गरमीसे जो न्यूनता होती है, सो पूर्ण क-
र देता है. तोभी, यह बात सिद्ध हो चुकी है के ‘सूर्यसे इतनी ब-
होन उष्णता बाहिर निकलती रहती है कि उसमें गरमी कम
होती चली जाती है.’ परंतु वोह बड़ा (अपनी पृथ्वीसे बार लाख
गुना) होनेसे ओर ऊपर लिखी ऊष्णताकी सहायता मिलती रहेने-
से, थोड़े कालमें न्यूनाधिकता ज्ञात नहीं होसकती.

ऊस विद्याके ज्ञाताओंने यहभी निश्चय किया है के, कालांतर
पश्चात् सूर्यकी सब ऊष्णता निकल जायगी और अपनी पृथ्वी जे
सा हो जायगा. तिस कालमें ऊसको प्रकाश वास्ते अन्य सूर्यकी
अपेक्षा रहेगी. (देखो खगोल). (हमने हमारा कथन, अन्य प्रकारसे
स्वतंत्र सिद्ध किया है. अतएव अन्यकी साक्षी वा अनुमान कहाँ
तक ठीक है, इस पर चर्चा करनेकी आवश्यकता नहीं रहती.)

१. और आर्यावर्तके फिलोसोफरतो, प्रलयको क्रमशः मान-
ते हैं, यह आपभी जानते हो.

(९) जो “सत् चित् ओर आनन्द यह तीन अंश ब्रह्मके व्यापक मानके उनमेंसे सत्-माया, चित्-जीव ओर आनन्द-ब्रह्मको कहके संसार दशमें जीव आनन्दको प्राप्त नहीं होता और ज्ञान वा विदेह दशामें प्राप्त होकर चेतनानन्द एक स्वरूप होता है,” ऐसा मानके जो, जीव ब्रह्मकी एकता मानो गे तो, अनेक दोष आवेंगे-तीनों समान एक देशमें नहीं रह सकते. वा परिभाषा मात्रके अंतरको त्यागके प्रकृति, जीव ओर ब्रह्म अनादि अनंत हैं, ऐसा मानना पड़ेगा जो के सदोष मत है. क्योंकि तीनों अंश सर्वथा, सर्वदा स्वरूपसे भिन्न नहीं हैं, किंवा चेतनांशवत् सदांश-माया-भी ब्रह्म स्वरूप मानना पड़ेगा. तो, मल, पाषाणादिभी ब्रह्म स्वरूप होनेसे लक्षणा बिना “सर्वं खल्विदं ब्रह्म” माननेसे अव्यवस्था होगी. कर्त्ता, भोक्ता, चोर, दुष्ट, मलादि-तमाम ब्रह्म स्वरूप होनेसे पाप पुण्य, स्वर्ग नरकादिकी नास्ति होगी. जीव एकही व्यापक माननेसे सर्वके दुःख सुख, एक दूसरेको ज्ञात होंगे. ओर सर्वका सर्वमें अहंत्व होगा. (जोकि गोचर नहीं है). जो माया वश वा उपाधि भेदसे चेतनांशमें नानात्व कहेंगे तो, पूर्वोक्त, अंतःकरण विशिष्ट चेतन मतगत जो जो दोष हैं वे सर्व दोष आवेंगे. इत्यादि अनेक दोष हैं ओर युक्ति हीन मत है. अतः इस रीतिसे जीव ब्रह्मको एकता नहीं बनती.

(१०) जो यह मानोगे के “सत् चित् आनन्द, यह तीन अंश ब्रह्मके ओर असत्-मिथ्या-जड ओर दुःख, यह तीन अंश मायाके परस्पर सर्वदा साथही उद्भव, तिरोभान होते हैं. जेसेके सुषुप्तिमेंसे उठते हैं तब, तीनों क्रमशः साथ प्रादुर्भूत होते हैं. तथा असत्की अपेक्षासत्, सत्की अपेक्षा-मिथ्या-असत्-का प्रयोग वा कल्पना वा प्रतीति होती है. इसी

प्रकार चिद जडादिमें समझ लेना, अतः उभय अनादि अनंत हैं उनमेंसे चेतन, दुःखनामा अंश साथ रहनेसे जीवका वाच्य होता है—सो ब्रह्म चेतन भागके साथ एक है. इस प्रकार व्यवहारमें भेद और वास्तविकमें सर्वदा एक है.” यह प्रक्रियाभी एकतांशमें अविवेकसे मानते हैं; क्योंकि उभय अंश परस्पर विरोधी हैं, उनका साथ रहना तो ठीक हो, परंतु एकता कहना असंभव है. जैसे खद्योतमें तम प्रकाश भिन्न २ देशमें हैं—भिन्न स्वरूप हैं—वैसे जड, चेतन स्वरूपसे जिन हैं. और व्यवहार तथा ज्ञान वा विदेह कालमें भी भिन्न २ रहेंगे; क्योंकि अनादि स्वरूप मात्र, संसर्ग पाते हुये भी भिन्न २ ही हैं, यह सृष्टि नियम है. अतः कल्पना मात्र सिवाय एकता नहीं कही जाती. सुषुप्ति कालमें जडत्व चेतनत्व यद्यपि प्रतीत हों, तथापि जाग्रत कालके सहचार विवेकसे सुषुप्ति काल में भी, भिन्नता ही सिद्ध होती है और तीनोंको अनादि अनंत मानोगे तो, अद्वैत-वेदांत-पक्षकी हानी होगी.

(११) जो कीट भृंगवत् जीवको ब्रह्मके सारूप्य होना मानते हो तो, सो भी असंगत है; क्योंकि लटमें वैसे स्वरूप होनेकी सामग्री, वीर्य मनुष्य, बीज वृक्ष समान प्रथम विद्यमान है, भृंग उसके उद्भव होने वा उपयोगमें आनेका निमित्त है परंतु जीव परिच्छिन्न, अल्पज्ञ परतंत्रमें तो ब्रह्मसे विरुद्ध भी धर्म हैं. अर्थात् व्यापक, सर्वज्ञ, स्वतंत्र, सर्व शक्तिमान होनेको सामग्री नहीं है; अतः जीवको ईश्वर, अपने समान नहीं बना सकता और न जीव, स्वयं वैसे हो सकता है. तथा चार भुजादि शरीर होना यह तो, एक प्रकारकी योनी मान सकते हैं. ईश्वरत्व नहीं है. अपरंच यहां जीव ब्रह्मकी एकताका प्रसंग है, अतएव “भृंगसे भिन्न, कीट भृंग होता है” सो विषय, इस

...गका विषय नहीं है.

[१२] अब विशेषतः कहां तक लिखें.—जो जो एकता वा जीव ब्रह्म मायके स्वरूपमें कल्पना करोगे वा मानोगे, उस उसका पूर्वोक्त युक्तियों और सृष्टि नियममें खंडन हो जायगा. और "एकताका सिद्धांत" कल्पित-अर्थार्थ है" ऐसा जानेंमें आजायगा.

ईश्वर जीव-दर्शन-४

वेदांत संप्रदायको रीतिसे किंवा अन्य संप्रदाय वा प्रकरणसे उद्दालकादिके वाक्य और जीव ब्रह्मकी एकताका साक्षात्-अपरोक्षत्व-थोड़ी देर विश्वाससे मानभो लें, परंतु ब्रह्म-ईश्वर-और जीव कुछ वस्तु होंतो, इस विश्वासमें काल व्यय करें, जो बेही वस्तुतः सिद्ध नहीं हों तो, विश्वास भी व्यर्थ है. सो प्रसंग संक्षेपसे जनाते हैं:—

(ईश्वर विषे.)

ब्रह्म, वा जगत्कर्त्ता ईश्वर है, इसमें क्या प्रमाण है : इसकी सिद्धि बिना, वेदांतपक्ष (एकता) सिद्ध नहीं होता. प्रत्यक्षादि प्रमाणके दोष उपर कहे गये, वेसेही यहां जान लेना. जो यह कहोगे के 'वेदांतियोंके आग्रहको लेके इस प्रसंग विषे प्रत्यक्षादिको उपर नहीं माना है परंतु, वस्तुतः इसमें प्रत्यक्षानुभव प्रमाण है. अर्थात् संस्कारी बुद्धिकर गम्य होता है.' इसका यह प्रत्युत्तर है के (बाह्य प्रत्यक्षका यहां प्रसंग नहीं, आंतर प्रत्यक्ष

वास्ते पूछा जाता है, प्रत्यक्ष है, इसीमें क्या प्रमाण है? प्रत्यक्ष और प्रत्यक्षके विषयमेंही अंतर देख पड़ता है. इस संबंधमें राजा. अश्विके दृष्टांत उपर लिख आये हैं. तथा जब दूरसे कोई वृक्ष देखने हैं उसमें, समीपमें (उंचाई, लंबाई, रंग रूपादि विषे) अन्य स्थिति वा अंतर प्रतीत होता है. ऐसेही अंतरको ज्योतिष्मति[†] (योग क्रियाका विषय)में, काल प्रति विषयमें अंतर पड़ता है. वर्त्तमानमें गर्जना होती है, मोर उसको सुनके बोलता है; मनुष्य कहता है के कोई शब्द नहीं होता. मिष्टान्नकी गंध आरहती है, कीड़ो उधर दौड़ती हैं; मलकी दुर्गंध हो रही है, मरुखी जाती हैं या शरीर उपर बैठते हैं वा विष्टा युक्त मलिका खानेके भोजन वा सूंघने फूल पर बैठती है; परंतु मनुष्य कहता है के, यहां गंध नहीं है तमस्थ मनुष्य कहता है के यहां सर्प नहीं है; परंतु श्लो दोड़के मारती है. अन्य मनुष्य वा पक्षी रातको नहीं देखते; परंतु भगेर, उलुक सूक्ष्म वस्तुकोभी देखते हैं. मनुष्य कहता है के यहां (किसीने कुर्वेके उपर कुछ आच्छादन कर अज्ञात पृथ्वीवत् कर दिया हो) खड्डा वा कूवा नहीं है, वा हाथी धोका सिके गिर जावेगा. और मनुष्य पड़ जावेगा परंतु अज्ञा (बकरी) जानती है के यहां खड्डा है, कभी न जावेगी. सूर्य प्रकाशस्थ रंगदार वस्तुके रंगका, जेसा के रोश वा प्रत्यक्ष ज्ञान यज्ञदत्तको होता है, वैसे न्यून प्रकाश स्थ उसी वस्तुके रंगका साक्षात् नहीं होता, किंतु विद्यमान होता है. सूक्ष्म यंत्रद्वारा जलबूंदमें सेंकड़ों जीव मैथुन गरे क्रिया करते हुये प्रतीत होते हैं. —जू. पहाड़ जेसी में प्रतीत होती है. नगरे. तहां यह नहीं कहा जाता कि क

† शरीरांतर चक्रोंवाला त्रिचुत-प्रकाश दर्शन.

—चक्षुः—दूर दर्शक—यंत्र बिना जो वा जेसा लंबा चोड़ा रूप—रंग—डोल—रचना देख पड़ता है वोह १ किंवा काच वगेरे द्वारा जो—जेसा मोचर दूता है वोह २ किंवा अभी भविष्यमें अन्य यंत्र वा योगवृत्ति होनेवाले हैं उनद्वारा जो प्रतीत होनेवाला है—बुद्धिका विषय होनेवाला है वोह ३ यथार्थ है ? अर्थात् अनिश्चित है. जो कदाचित् सूक्ष्म यंत्र समान योग्यतावाली मनुष्य चक्षु होती तो, वर्तमानसे अन्यथा निश्चय—प्रतीति—होता. इत्यादि अन्य इंद्रियादि विषे ज्ञातव्य है. निदान मनुष्य प्रमाण [ज्ञान होनेके साधन] समसीमासूचक नहीं जान पड़ते हैं.

इतने लिखनेका प्रयोजन यह है के देश कालादि उपर अपरोक्ष ज्ञानका अंतर हो, इतनाही नहीं किंतु, जीवोंके प्रमाणमेंभी न्यूनाधिकता है वा योग्यतामें अंतर है. और मनुष्योंके प्रमाणसे अन्य उत्कृष्टभी हैं; अतः संभव है कि जिसे जितना (देखा—साक्षात् किया) मानते हो उससे, भिन्न वा कुछ अन्य—न्यूनाधिकता रूप से वस्तु हो, यथा आपके माने हुये जीव स्वरूपसे जीवका स्वरूप, विलक्षण—अन्य हो. जो उसको अज्ञात मानोगे तो, स्व पक्ष त्याग होगा. मोक्षभाव होगा. और आपकी श्रुति [“तस्मिन् दृष्टे परावरे०” “तमेव विदित्वा०”] के विरुद्ध होगा. तथा उन्हीं श्रुतियोंसे यह भी सिद्ध होता है के, ज्ञेय ब्रह्म उस दृष्टा—ज्ञाता—से भिन्न है के जो, उसको देखके मोक्षको प्राप्त होता है. अर्थात् जीवसे भिन्न है. तो ब्रह्मकी अस्तित्वा उसके ज्ञानको मानकेभी पूर्वोक्त प्रत्यक्षत्वकी तत्कार समान, यथार्थ स्वरूप नहीं जान सकनेका संभव है. अतः यथार्थ अपरोक्षके अभावसे आपके मतव्यानुसार ब्रह्मकी अस्तित्वमें कोई योग्य [प्रत्यक्षादि] प्रमाण नहीं.

तद्वत् आपके माने हुये मिथ्या मिश्रिते (समिश्रिते) ईश्वर-
के अस्तित्वमें समझ लेना। ब्रह्म वा ईश्वर यदि है तो, वोह
अपनेको आप जानता है वा नहीं? जो कहोगे के जानता है।
तो, ज्ञाताज्ञेय, दृष्टादृश्य भिन्न रहनेके नियमसे ब्रह्म ज्ञाता और
स्वरूप ज्ञेय, यह दो वस्तु सिद्ध होंगी और दोनों अनादि अनंत
होनेसे द्वैतापत्ति होगी। तथाहो 'मैं इतना वा ऐसा हूं' ऐसी
सोमा होनेसे परिच्छिन्न होगा। अनंतत्वका बाध हो जायगा।
जो यह कहो के 'अनंत स्वरूप होनेसे अपनेको अनंत जान
ता है।' इस कथनका परिणाम, स्व स्वरूपसे अज्ञात है, एस
निकड़ेगा। विचार कर देखिये। और जो कहो के 'अपनेको
नहीं जानता' तो, ऐसा अज्ञ अन्यको क्या जानेगा? किंव
जगत्कर्त्ता कैसे होगा? तथा चेतन पर प्रकाशक वा स्वयं प्र
काश कैसे मान सकोगे? अतः चेतन ब्रह्म नहीं। यदि ईश्वर
है तो, जीव पद वाच्य वस्तु समान अज्ञ। असर्वज्ञ-है-एसे
ब्रह्मेश्वर मानना निष्फल है। किंवा अनुपयोगी है।

ब्रह्मको प्रकाशक मानते हो तो, सांश सिद्ध होनेसे
मध्यम परिणामी सिद्ध होके नाशवान् मानना पड़ेगा, क्यों
के काशो देशस्थ, मथुरा देशस्थका प्रकाशक भाग भिन्न रह
ते। यह इसका वोह उसका नहीं, अर्थात् सर्व स्वरूप सर्वका
प्रकाशक रूप नहीं है। जैसेके सूर्यका प्रकाश जिस गृहमें है
वहांका वहीं प्रकाश प्रकाशक है। सो, अन्य गृहके पदार्थों वा
प्रकाशका प्रकाशक नहीं। किंवा, जैसे एक गृहगत आकाश,
जिन घटादिकोंको अवकाश देता है सोही; अन्य गृहगत घ-
टादिकोंका अवकाशदा नहीं। जैसेके सूर्य प्रकाश, तेज परमा-
णुका समूहात्मक है। वैसे आकाश यदि वस्तु मानो तोभी,
आपके सिद्धांतनुसार ब्रह्मके एक देशमें होनेसे व्यापक नहीं

किंतु मध्यम हुवा. और मध्यम सावयव होता है. इम, ही-
तिसे अवयव विशेषका समूह पदार्थ है. वैसेही ब्रह्मभी स्वयं
प्रकाश अवयवोंसे समूहात्मक है; ऐसा सिद्ध हुवा. जो एक
स्वरूप होता तो, परस्परका-प्रकाशक वा वही सर्वका प्रका-
शक होता; जो ऐसा मानोगे तो; परिच्छिन्न-अणु-सिद्ध
हो जायगा.

यद्यपि साक्षीपना तो, वृत्ति वा अंतःकरणको उपाधि-
से उसमें कल्पते हैं, क्योंकि ज्ञातृत्व उसमें नहीं, वृत्ति वा
अंतःकरणमें है. अतः साक्षी नाना हैं. तथापि 'स्वयं प्रकाश
स्वरूप चेतन एक है,' ऐसा माने पर पूर्वोक्त प्रकारसे उक्त
दोष आते हैं.

यदि आकाशवत् एक स्वरूपही मानोगे तो, काशीस्थ
वाले भाग करके मथुरास्थ वालाभी प्रकाश होना चाहिये.
और जो उपाधि बलसे भेद मानोगे तो, मिथ्या, उपाधि क-
रके भी जो भेद वा छेद है उसको, अमध्यम-अपरिणामी कैसे
मान लें? जैसेके आकाशके मटाकाश भागरूप उपाधि ना-
श होनेसे भी, अन्य मट-गृहगत घटादिकों को, सो उपाधि रहि-
तवाला आकाश, अवकाश नहीं देसक्ता; क्योंकि भिन्न भाग
है. वैसेही ब्रह्ममें समझ लेना चाहिये. और हठसे मानोगे
तो, पुनरुक्ति, गौरव, असंभव तथा चल दोष आवेगा.

जो यह कहोगे कि "उक्त रीतिसे प्रकाशक चेतन में
जो सावयवत्व कल्पते हो सो, तुम्हारी वृत्ति बुद्धिकी दृष्टिसे
है-लडकोंकी फेरीमें मकान वृक्ष फिरते हुये दृष्ट आने समान
भ्रम वा कल्पना मात्र है. वस्तुगत्या उसमें इन शंकाका अ-
वसर नहीं; किंतु बुद्धिपर-अगम्य है; अतएव उक्त लेख-दोष
मान्य नहीं." इसका समाधान यह है कि बोह, अगम्यविचक्षण

अन्य प्रकारका है, ऐसी सिद्धि किसनेकी? तहां, जो प्रत्यक्षां नुमानको स्वीकारोगे तो, उक्त दोषोंका परिहार नहीं हो स-
कता; क्योंकि उनकी साधक नैसर्गिक नियमवाली बुद्धिको
आप अवसर नहीं दते. शब्द प्रमाण मानीगे तो, उक्त दोष
आवेंगे. निदान ब्रह्मको उपाधोवान् वा सधर्म मानोगे तो, बु-
द्धि आदिके बिना, उसकी सिद्धि ही नहीं होगी. इत्यादि री-
तिसे आपकी शंका और मंतव्य भ्रमरूप वा कल्पना मात्र है.
उक्त रीतिसे “ब्रह्म सावयव है, वा ब्रह्म नहीं है” ऐसा
माना पड़ेगा.

तद्वत् ईश्वरमें सर्वज्ञता नहीं घटती; क्योंकि आपकी री-
तिसे, ब्रह्मकी व्याप्य-माया तद् विशिष्ट चेतन वा अंतःकर-
ण अवच्छिन्न वा अनवच्छिन्न चेतन, ईश्वरका स्वरूप है.-
अर्थात् मायाका अंश सावयव मध्यम वा समाष्टिरूप है. सावय-
वमें एककाली एक अभिमान होनेसे सर्वज्ञत्वका अभाव है. जो
कदाचित् ऐसाही मानोगे तो, जडवाद सिद्ध होजायगा. और
जो एक व्यापक मानके वा समूहात्मक-समाष्टिरूप-मानके एक
अहंकारवाला (में एक ईश्वरही सर्वज्ञ हूं, वा एक ईश्वरही
सर्वज्ञ है) मानोगे तोभी, प्रबल दोष आवेगा; क्योंकि एकही
कालमें काशी अंतःकरण गतकर्म और इच्छा तथा परमाणु-
का संयोग वियोग और उनका ज्ञान तथा ‘प्रयाग’ अंतःकरण
गतकर्म और इच्छा तथा परमाणुओंका संयोग वियोग और
उनका ज्ञान जब होता है तब, एकही ईश्वर उनका ज्ञाता है,-
अभिमानि है? वा भिन्न २ देश वाला ईश्वरांश ज्ञाता है ?
जो उत्तर पक्ष लोगे तो, ईश्वर नाना ओर परिच्छिन्न होंगे;
उस उस देशकालका अभिमानि भिन्न होगा; ऐसा माननेसे
अव्यवस्था और असर्वज्ञता होगी. और जो प्रथम पक्ष लोगे

तो, एक कालमें अनेक ज्ञान एक अभिमानीको होना अमंभव. जो कहोगे के 'वोह अनंत ज्ञान शक्तिवाला है' तोभी उसका अभिमानी एकही होनेसे उक्त दोषका परिहार नहीं होगा. जो कहोगे के 'मनुष्य बुद्धिसे ईश्वरके ऐश्वर्यका निर्णय नहीं होसक्ता' तो, ईश्वर है, ऐसा माननाभी तद्वत् है. अर्थात् हे ओर नहीं माननेमें दोष प्राप्ति होनेसे संशयात्मकता होगी.

तथाही जो हठसे एक देशकाली सर्वज्ञ मान लेवें सोभी, सिद्ध नहीं होता.—जेसे कि, १ इतनीवार सृष्टि उत्पन्नकी ओर करुंगा, २ अमुक परमाणुका अमुकके साथ इतने वार संयोग वियोग हुवा ओर होगा, ३ अमुक जीव अमुक कालमें अमुक कर्म करेगा, ४ अमुक जीवकी अमुक कालमें मुक्ति होगी, ५ आकाश—देश—कालका आद अंत कितना है इस बातकी वा उनके अनादि अनंतत्वकी उसको खबर है ? ६ परमाणु कितने हैं ? ७ (में ईश्वर—ब्रह्म) कितना हूँ—इत्यादि बातोंको ईश्वर जानता है वा नहीं ? जो कहोगे के नहीं जानता. तबतो सर्वज्ञ नहीं. जो कहोगे के जानता है, तो सृष्टि ओर उपादान अनादि नहीं.—तथा जीवकी मोक्ष, पुरुषार्थ पर नहीं होगी; किंतु ईश्वरका सत्य ज्ञान होनेसे अमुक कालमें नियमसे होगी; ऐसा सिद्ध होनेसे जीव परतंत्र हुवा. ओर जब यूँ है तो, जीव मात्रके भविष्य कर्म उसके ज्ञानानुसार होने चाहियें. जो ऐसा नहीं मानो ओर जीवकी स्वतंत्रतासे मानो तो, उसकी सर्वज्ञताका अभाव होगा. ओर जो सर्वज्ञता मानो तो, जीवके स्वतंत्र कर्म करनेका अभाव होके उनके फल भोक्ताका अभाव होजायगा. वा बुराई भोक्ताई ईश्वरके सिर होगी.—वही भोक्ता होगा. (यह वार्ताकि

चित्ही विचारसे ज्ञात होसकी हे; अतः विस्तार नहीं किया)।-देशकाल और ईश्वरके शरीर तथा ज्ञानकी सीमा हो पडनेसे वे (देशकालादि), मध्यम परिमाणवाले-नाशवान-परिच्छिन्न ठेरंगे-सृष्टिको व्यवस्था न होगी-इत्यादि दोष आवेंगे। इस प्रकार ईश्वर सर्वज्ञ नहीं। असर्वज्ञ, जगत्का कर्त्ता, शर्त्ता, हर्त्ता और व्यवस्थापक नहीं होसक्ता। जो योगियोंके नाना व्यूह और सर्वज्ञताका, ग्रंथोंमें कथन हे सो, विश्वाम, कल्पना और अल बुद्धिसे किया हे। विचार सहित नहीं हे। जो वोह लेख सत्य मानते हो तो, शंकराचार्य, पतंजलि, गौतम, कनाद, व्यास, ऋषभदेव, महावीर, ब्रह्मा, विष्णु, इत्यादिके मतका भेदभाव नहीं होता-राजाके मृत शरीरमें जाके छल प्रकारसे शंकराचार्यजीको कामका अनुभव नहीं लेना पडता। [पूज्यपाद शंकराचार्यके नामपर किसीने यह कलंक कथा बनाई हो, ऐसा जान पडता हे]। तथाहि ब्रह्मा सर्वज्ञ होता तो, वत्सहरण लीलामें नहीं भूलता। रामचंद्रजीको सीताकी खबर होती-वालीको छलसे नहीं मारते-सीताजीको धोबीके कहनेसे बाहिर नहीं निकालते। विष्णुको छल नहीं करने पडते। शंकर महाराज कर्तवी भीलनी (पारवती)को पहिछान लेते-इत्यादि बातें विपरीत नहीं होती। तथा जैनियोंके सर्वज्ञ तिर्यकर ऋषभ देव वा महावीरने अपने सूत्रोंमें लिखनेके योग्य नवीन यह बात कि, “श्रावकोंकी पूज्य जो हमारी मूर्तियें, सिद्धाचल (पालीताणा शहरके शत्रुजय) परबत पर होंगी, उन मूर्तियोंके शिखर-मस्तक पर, हिंसक मुसलमानोंकी मसजिद बनेगी,” नहीं जनाई हे। वा हरे! उनको सर्वज्ञ और सर्व शक्तिमान माने वालो! पारवती धनि-महादेवजीने वा उनके अनुयायी-भक्तोंने, यह कहीं

नहीं लिखा कि “काशी, विश्वेश्वरनाथ के मंदिर के जांहे हिंसक, वेद विरोधी मुसलमानों की मसजिद बनेगी-प्रभाम-पाटनका सोमनाथ ज्योतिर्लिंग, मुसलमान लोक तौड़ेंगे.” बाहरे सर्व शक्तिमान सर्वज्ञ कहने वालो ! नबी मुहिम्मद और यसू ख्रिस्ति वगैरे पैगंबरों को कोई भी सर्वज्ञ वा सर्व शक्तिमान नहीं मानता-उनकी योग्यताका आधार उनके खुदा पर मानते हैं-खुदा की सर्वज्ञता वास्ते उपर कहा गया है और सर्व शक्तिमानत्व आगे वांचोगे. कदाचित जो कोई पैगंबरों को सर्व शक्तिमान वा सर्वज्ञ मानता हो तो, उसको उनकी मोत (यसू मसीहका सूखी पर चढ़ाया जाना, नबी मुहिम्मद की वारे वफात) याद हो, यही उत्तर बस होगा. उप-परांत जीवका पुनर्जन्म होना और उनका पुरावा मिलना योग तथा प्रचलित मेस्मेरिझम विद्यामे प्रत्यक्ष भी होता है पर-रंतु, ईरानी (पारसी), किरानी, कुरानी, ब्रह्मसमाजी वगैरे नहीं मानते; और प्रसिद्ध जीव स्वरूपको भेटर बिना, नबीनो त्पन्ने मानते हैं-किंतु खुदाका श्वास मानके गुन्दागार भी बताने हैं; यह क्या उनके मिश्रक खुदा की थोड़ी सर्वज्ञता है ! तद्वत् व्यापक पर ब्रह्ममें क्रिया बताने वाले-व्यापक ब्रह्मका रूपान्तर जगत है. एसा कहने वाले-असंभव दोष ग्रसित थियोसोफिस्टोंके महात्माओं वास्ते विचारणीय है. इसी प्रकार अन्य-बुद्ध, जरतोश्न, रामानुज, बल्लभ, सहजानंद स्वामी-वगैरेकी सर्वज्ञता वास्ते यथा प्रसंग गया लेना चाहिये.

तथाहि पूर्वोक्त पतंजलि, ऋषभदेव, महावीर जैनी तिर्थंकर वगैरे और थियोसोफीकल सोसाइटीके गुरु-महात्मा-ध्यान चोहा मनस पुत्र-आदि देवों वगैरे सर्वज्ञ जीवोंको “अद्यापि हमारे इबने जन्म हुये हैं” एसा तमाम भूत ज्ञान हा-

ना मानें तो, जीव सादि ठेरेंगे—अन्तादि नहीं होंगे—इसमंत-
न्यसे सर्वज्ञ वादियोंको स्वपक्ष (मृष्टि प्रवाह वा स्वरूपसे अ-
नादि हे—जीव अन्तादि हैं इस पक्ष)को त्याग देना पड़ेगा।
जो उनको “अपने तमाम जन्मोंका ज्ञान नहीं था” ऐसा
मानें तो, वे असर्वज्ञ ठेरेंगे किंवा ‘अनंत जन्मरूप’ ज्ञान मानें
तोभी, असर्वज्ञ ठेरे। तथा अमुक जीव वा सर्व जीवोंकी कब
मोक्ष होगी?—उनको कितने जन्म लेने पड़ेंगे; यह ज्ञान उनको
नहीं हे तब तो, वे असर्वज्ञ हुये; और जो उक्त ज्ञान उनको
हे, ऐसा मानें तो, मृष्टिका अत आत्मना माना पड़ेगा—पुनः
मृष्टि होनेका हेतु नहीं रहेनेसे मृष्टि नहीं होगी; परंतु ऐसा
होना असंभव हे। तथा पूर्वोक्त प्रसंगानुसार मोक्ष वास्ते पुरु-
षार्थ करना असिद्ध रहेगा। अर्थात् जबकि मोक्ष होनेका काल,
नियत हे तो, उस कालके आने पर जीव, स्वाभावतः मोक्ष
हो जायेंगे। तथाहि जो ग्रंथकार सर्वज्ञ होते तो, सूत्र वा गी-
ता वगैरे ग्रंथोंमें अन्य ग्रंथोंकी साक्षी नहीं लेते—इतनाही नहीं
किंतु सर्व पक्षकार—ग्रंथकारोंके लेखका एकही अभिप्राय होता—
भिन्न २ नहीं होता—कोई ईश्वरको जगत् कर्त्ता मानता हे,
कोई नहीं मानता हे (यथा थियोसोफिस्ट, जैन, पूर्वमीमांसा
वाला, सांख्यकर्त्ता कपिल देव, बुद्धदेव वगैरे ईश्वरको वा
जगत् कर्त्ता ईश्वर हे ऐसा, नहीं मानते)। इत्यादि मत भेद
नहीं होता। परंतु मतभेद स्पष्ट हे। अतः वे सर्वज्ञ नहीं। तथा
जिनको सर्वज्ञ वा ईश्वर मानते हो उन्होंने, अपनेको कही-
भी सर्वज्ञ नहीं कहा हे तथा अपनेको सर्वज्ञ कहनेवाले वा
सर्वज्ञत्व माननेवालोंको छोड़के सर्वज्ञत्व सिद्धि में क्या प्रमाण
हे? इसकी सिद्धि विश्वास वा कल्पना मात्रसे इतर, योग्य
प्रकार (युक्ति, मृष्टि नियम, प्रत्यक्षादि प्रकार) में नहीं हो

संकती. (अन्यथा अस्मदादिको भी सर्वज्ञ मान्ना पड़ेगा).
अतः अमान्य हे.

उक्त प्रकारसे किरानी, कुरानी, ईरानी, जैनी, पौराणी, नवीन पौराणी [थियोसोफिस्ट], ब्रह्मसमाजी वगैरोंके मान्य सिद्ध जीव वे ईश्वरकी सर्वज्ञताही, सिद्ध नहीं होतीहे तो, अन्यकी सर्वज्ञतामें संशयही बना रहेगा. हां, कालांतरके अनुभव क्रमसे, भूत कालका कुछ विशेष ज्ञान और ज्ञाता विधानी, प्रकाश-विद्युत के अवाच्य शीघ्र गति-संयोग वियोग-समान वा उससे विशेष प्रकारसे शरीर ज्ञान क्रम समान. वर्त्तमान ज्ञान तथा प्रकृतिके गुण कर्म स्वभावको जाननेसे विषयकी रचनाका कुछ ज्ञान और पडे हुये संस्कार ज्ञानसे जीवोंके किंचित् भविष्यका-अनुमानिक ज्ञान, ईश्वरकोभी होना संभव हे. तथापि निर्मूलका नहीं; अतः जो ईश्वर मानो तो भी, वोह सर्वज्ञ, नहीं होसकता.

जो कहोगे के भूत भविष्यता तो जीवोंकी दृष्टिसे हे, ईश्वरको सर्व वर्त्तमान हे' यह कथनभी अविचारसे हे. क्योंकि, जीवको जब शिक्षा देता होगा तब, वर्त्तमानके सर्व कर्म हैं, ऐसा समझके देता हे वा प्रारब्ध [भूत] अनुसार देता हे? पूर्व पक्ष मानें तो, उसका ज्ञान मिथ्या होगा. उत्तर पक्ष मानें तो, भूत ज्ञान मानना पड़ेगा. 'पूर्ववत् सृष्टि रचता हे,' इस मंतव्यसे कदापिभी वर्त्तमानरूप सिद्ध नहीं होता.

जो ईश्वरको अनादि सांत (यह वेदांत पक्ष हे) वा सादि अनंत मानोगे, तो वोह, अपने उत्तर ओर पूर्व वृत्तांत न जान सकनेसे उसमें सर्वज्ञताका अभाव स्पष्ट हे. और जो अनादि अनंत मानोगे तो, द्वैतापत्ति होगी. क्योंकि वोह और उसके सर्वज्ञत्वादि गुण कर्म-ऐश्वर्य-भी नित्य होने चाहि-

यें. जो यह कहोके 'सर्वज्ञत्वादि मायाकी सन्निधिसे मायाके हैं' तो, मायाको अनादि अनंत माना पड़ेगा. उससेभी द्वैतापत्ति होगी. जो 'मायाको अनादि सांत मानोगे' तो, ईश्वरमें अनादि अनंत सर्वज्ञताका अभाव होगा. और जो मायाको ल पर्यंत सर्वज्ञताका अर्थ लीगे तो, मायाके अभावकी असिद्धि होगी. अर्थात् उसके अभावका ज्ञान किसको होगा ? अतः वेदांतियोंका माया विशिष्ट ईश्वर, सर्वज्ञ नहीं मान सकते. सर्वज्ञताके अभावसे जगत्के कर्तृत्वादिका उसमें अभाव होनेसे ईश्वर कल्पना मात्र सिद्ध होगा. .

जो ईश्वरको विभु मानोगे तो—“अंतराय रहित दो परमाणु मिलते हैं तब, कार्य होता है. अर्थात् उन दोके संयोग में अंतर न रहे तब कार्य होता है” यह नियम है; परंतु ब्रह्म—ईश्वर,—अखंड विभु पदार्थ माना है तो, उसके अखंड होनेसे दो परमाणुके संयोगमें वोह होना चाहिये अर्थात् अंतराय सहित संयोग है. जब यूं है तो, दो परमाणु भिन्न २ रहेभी कार्य होना चाहिये, परंतु ऐसा नहीं देखते. और अनुभववि-रुद्ध है; अतः नभ, ब्रह्मादि कोईभी विभु वस्तु नहीं किन्तु उसके स्वरूपसे, इतर देशका अभाव होने और अभेद्य अच्छेद्य ब्रह्मके स्वरूपमें प्रवेश न होनेसे जगत् और मायाके स्वरूपकी स्थिति संभव न होगी. और जगत्का स्वरूप सर्वको प्रत्यक्ष है; अतः जहां जहां जगत्, वहां वहां ईश्वर—ब्रह्म—नहीं; किंतु परिच्छिन्न होगा, वा नहीं होगा. जो परिच्छिन्न मानोगे वो, जगत् कर्त्ता धर्त्ता और नियामक—व्यवस्थाकर—नहीं होगा. परिच्छिन्नजगत् मध्यम मानोगेतो, नाशवान् होगा. और जो अणु मानोगे तो, सर्व अंतर्धामी, सर्वका साक्षी, सबका प्रेरक इत्यादि विशेषणवाच्य न होनेसे जगत् कर्त्ता धर्त्ता

हरता नहीं होसकेगा. और जो नहीं है, ऐसा मानोगे तो, जीवकी किसके साथ एकता कहोगे? अर्थात् एकताका सिद्धांत समीचीन न हुवा. तथाही ब्रह्म जिज्ञासा काही बाध होगा. ब्रह्मको व्यापक मानके, जिज्ञासु वा जिज्ञासा माननाही असंगत है.

यदि ईश्वर है ऐसा स्विकार लें तो, सर्व शक्तिमान न होगा. सर्व शक्तिमानके अभावसे जगत् कर्त्ता न होगा. जैसेके उसमें किसी अपराधी जीवको स्वदेशसे भिन्न निकालने की शक्ति नहीं. स्वार्थी न होनेसे करुणा और दया (किमी के अपराध क्षमा करने) की शक्ति नहीं. जो उभय शक्ति मानोगे तो, परिच्छिन्न और अन्यायो डरेगा, औरभी अनेक दोष आवेंगे. जो ऐसा नहीं मानांगे तो, सर्व शक्तिमान नहीं होगा.

जीवके अनुग्रह (अपराध क्षमा) नहीं कर सकता तो, ईश्वर स्तुति, प्रार्थना और ध्यान व्यर्थ होगा. जो केवल कर्मानुसार व्यवस्थापक मानोगे तो, प्रपंची होगा. उसको हानी लाज्ज न होनेसे जीवोंके कर्म प्रपंचमें पड़नेका कोई हेतु सिद्ध नहीं होगा. जो पशुपक्षी समान स्वभावतः मानोगे तो, शक्तिकी सीमा होनेसे सर्व शक्तिमान न होगा. असर्वशक्तिमान, ब्रह्म वा जगत् कर्त्ता धर्ता हर्त्ता नहीं होसकता; अतः ईश्वरमानना व्यर्थ है.

तथाही प्राया (वा मूल प्रकृति परमाणु-तत्त्व) के स्वरूप गुण कर्म स्वभाव और स्वगुण कर्म स्वभाव बदलने वा न्यूनाधिक करनेकी उसमें शक्ति नहीं है. जैसेके अग्निके स्वरूपादिको नहीं बदल सक्ता (गुरुत्व शीत वा वायुको रूपवत् चक्षु गोचर नहीं कर सक्ता), अपने जेसा ईश्वर नहीं बना सक्ता वा अपना आप नाश नहीं कर सक्ता, वा भावसे अभाव वा अभावसे भाव पदार्थ नहीं कर सक्ता. इत्यादि-

एमे अनेक कार्य हैं कि जिनके करनेमें असमर्थ है. जो तद्विरुद्ध (पूज स्वरूपादि बदलना, अभावसे भावरूप करना इत्यादि) मानोगे तो, मायादि सादो होंगे-अनादि नहीं होंगे. इस रीतिसे आपके सिद्धांतका अभाव होगा. ओर भी साद्धि मायाके अभाव हुये पुनः अभावसे भावरूप करेगा; क्योंकि नित्य ईश्वरके, 'अभावसे भावरूपोत्पत्त्यादि करना हा,' गुण कर्म नित्य हैं. इस रीतिसे मोक्षाभाव होगा. तथा अनेक अन्य दोष आवेंगे.—जीवोंको बुराईसे बचावे, सत्पात्रोंको दुःख दे. बिना ज्ञानादि साधनके मोक्ष करे, इत्यादि आरोप हो सकेगा. जो कहेंगे कि 'शक्ति होतेभी, अन्यथा नहीं करसक्ता' इसका यह उत्तर है के उसने कभीभी अन्यथा किया वा करेगा? अथवा अभी तक नहीं किया ओर आगे नहीं करेगा? प्रथम पक्ष मानें तो, अब वेसा क्यों नहीं करता? ओर अन्यायी क्यों न हो? परंतु आपके कथनानुसार उत्तर पक्ष मानें तो, उसमें अन्यथा करनेकी शक्ति है, ऐसा सिद्धही नहीं होसकता. ओर जो ऐसा (अन्यथा करने, गुणादि बदलनेमें समर्थ) नहीं मानोगे तो, सर्व शक्तिमान नहीं कहा जायगा. इतनाही नहीं किन्तु, जबकि, माया-अज्ञान—का जो गुण स्वभाव (अविद्या-अंतःकरणादि नाना पदार्थरूप-प्रचरूप परिणामपानम्), तिसको, ईश्वर नहीं बदल सकता, तो जीव, ज्ञानादि बलसे उसका कंसे अभाव* कर सकता है? अर्थात् नहीं कर सकता, ऐसा सिद्ध हो जायगा.

तिससे आपके सिद्धांतका अभाव होगा. यदि अनादि ईश्वरमें उक्त असंभव सामर्थ्य (अपने गुणादिको बदलना) मानें तो, मायामेंभी एसी (असंभव) शक्ति नहीं मा-

* माया, अविद्या-ज्ञान निवर्त्तनीय है, यह वेदांत पक्ष है.

मनेमें कोई हेतु नहीं। अर्थात् जो वेदांती भाइ उस अनादि-
को सांत कर देते हैं तो, वोह ईश्वरवत् अपने अभाव प्रवृ-
त्तिमें अशक्य ईश्वरकोही सांत करके, स्वसांताभाव करनेमें
शक्तिमान क्यों न हों ? परंतु जैसेके उक्त कल्पना, कल्पना
हे, वैसे ईश्वरका अस्तित्व और उसके सर्व शक्तिमानत्वको
कल्पना समझ लेना चाहिये.

तथाही आपका मतव्य है कि “एकोहंबहुस्याम” एसी
ईश्वरने इच्छा (ईक्षणा)की. इससे ज्ञात होता है के, आपका
ईश्वर सर्वज्ञ है, इच्छावाला है. और आपके मतमें ईश्वरका
स्वरूप, माया विशिष्ट [अज्ञान विशिष्ट वा साभास शुद्धमत्त्व
माया विशिष्ट*] चेतन सर्वज्ञ, अंतर्धामी, जगत्कर्त्ता, धर्त्ता,

* ज्ञान निवर्त्तनीय, अस्वतंत्र, जड, भावरूप अज्ञानके विषे
वेदांत पक्षमें पांच मत हैं, उन मतों अनुसार जीव ईश्वरका स्वरूप
भिन्न २ प्रकारसे कल्पते हैं.—१ शुद्ध सत्व गुण प्रधान माया वि-
शिष्ट चेतन ईश्वर एक; मलिन प्रधान अविद्या (मायांश विशेष) वि-
शिष्ट चेतन जीव नाना. २ अज्ञानकी ज्ञानशक्ति प्रधान अज्ञान
(माया) प्रतिबिंबित चेतन ईश्वर एक. अज्ञानकी क्रिया शक्ति गत-
रज सत्वसे नहीं दूबा हुवा तमोगुण—आवरण शक्ति प्रधान—अवि-
द्या प्रतिबिंबित चेतन जीव, नाना. ३ एकही अज्ञान विक्षेप [माया]
आवरण (अविद्या) क्रिया शक्ति भेदवाला है.—विक्षेप क्रिया प्रधान
न [माया] अज्ञान उपहित विंव चेतन ईश्वर. आवरण क्रिया वि-
शिष्ट [अविद्या] अज्ञान प्रतिबिंबित चेतन जीव. [इस पक्षमें जीव
—प्रमाता जीव १, तिस जीव विषे अनेक—कल्पित हैं. ४ वनवत्
अज्ञानोंका समुदाय—समष्टि अज्ञान उपहित चेतन ईश्वर. वृक्षवत् प्र-
त्येक व्यष्टि अज्ञान उपहित चेतन जीव—नाना. ५ कारणरूप अ-
ज्ञान उपहित चेतन ईश्वर. कार्यरूप अज्ञान अंतःकरणादि विषे उ-

कर्त्ता, जीवोंकी कर्मानुसार व्यवस्था करनेवाला, इत्यादि वि-
शेषणवान् हे, यह मंतव्य सर्वथा असिद्ध और व्याघात दो-
षवाला हे; क्योंकि चेतनमें इच्छा, ज्ञातृत्व हे नहीं और माया-
में भी नहीं। जो मायामें मानोगे तो, जेसे, एक स्वरूप भूतमा-

पहित चेतन जीव-नाना। इन पांच पक्षोंमें, वेदांतो भाई परस्पर दू-
ष्ण भूषण-गाते हैं और कहते हैं कि, कोईभी रीतिसे तत्त्वमसि-
जीवेश्वर-ब्रह्मकी एकताका बोध हो, सोही उस जिज्ञासुको उपादे-
य हे। उक्त पक्षोंके अंतर और इतर अवच्छिन्न, अनवच्छिन्न, नाना
ईश्वर-एक जीव एक ईश्वर-इत्यादि भेद हैं। इन सर्वका संक्षेपसे इस
ग्रंथकी रीतिसे खंडन होजाता हे। अतः भिन्न २ रूपसे खंडन नहीं
लिखा। ईश्वर, जीवका विषय, बांचके पुनः यह टिपण ध्यानमें
लेना चाहिये।

और जीव (परमाणु, समूह-मगज) ब्रह्म (समष्टि परमाणु-व्या-
पक ईश्वर)की एकता, जडवादीकी रीतिसेभी होती है; अतएव इन
पंच प्रकारकाही मानेका नियम नहीं।

इन पक्ष होनेका यह, कारण जान पडता है:—वे लोक ब्र-
ह्मको, मन वाणीसे पर मानते हैं।-माया तकका विषय नहीं। तब
यह शंका होती हे कि, 'ब्रह्म हे' यह बात किमने सिद्ध की? जे
ब्रह्मको ज्ञेय मानें तो, स्थाणु, पुरुषका विषय (प्रेमेय), उसका दृष्टान्त
होना चाहिये, किंवा जड मूर्तिका विषय-प्रेमेय, पुनर्जातीभी होना चा-
हिये-परंतु ऐसा नहीं होता। इतने लिखनेका सार यह हे कि-म
बुद्धिके अनुमानका विषय ब्रह्म-ईश्वर हे। 'ब्रह्म हे वा नहीं' इस
निर्णय-साक्षात्, मन बुद्धि नहीं कर सकते, इसलिये स्व कल्पन
अनुसार पक्ष रच डाले। उन विषयको परोक्ष भ्रमका विषय क्यों
कहा जाय ! परोक्ष भ्रम प्रसंगवत् मन माने लक्ष ईश्वर क्यों
मान लिये जावें ?

पाके कार्य ईश्वरमें ज्ञातृत्व है वैसे उसके कार्य पापाणादिमें भी होने योग्य है; परंतु है नहीं; जो यह कहो के “मायाके सत्त्व रज तम तीन गुण हैं, तदंतर शुद्ध सत्त्व [ज्ञान प्रकारी] चेतनयुक्त ईश्वर, मलिन सत्त्व युक्त चेतन जीव, और शेष सृष्टि शुद्ध मलिन, रज तमादिसे बने है।” इस मंतव्यमें यह आक्षेप होता के, माया एक वस्तु नहीं; किंतु सांश, सावयव है—सावयव, निरवयवसे विलक्षण नहीं। जब यूँ है तो, विभु परिमाणभी नहीं; किंतु, अणुपरिमाण रूप हुई। इसके बिना मध्यम परिमाणवाले (अंतःकरणादि) नहीं बन सकते। जैसेके स्वप्नादिमें अति सूक्ष्म स्वरूप, सृष्टि है उससे अधिक स्थूल यह सृष्टि है; सो अणु परिमाण जन्य है। इसका परिणाम यह निकलाके ईश्वर विभु परिमाण नहीं किंतु मायाके शुद्ध सत्त्वांश मिलके समष्टि रूप ईश्वरका स्वरूप है, अर्थात् मध्यम परिमाण है। चेतनजाग विभु परिमाणवाला है; और माया भाग मध्यम है; माया विभु परिमाण गहीं। यह आपकी श्रुति “त्यतिष्ठत् दशांगुलम्” सेभी सिद्ध है। जब यूँ है तो, उस मध्यम परिमाणवाले पदार्थके बीच बीचमें जीवादि अणु आवेंगे; इससे ईश्वर चालनी समान वस्तु परिच्छेदवान होगा। और इसलिये अंतर्यामित्वका बाध होनेसे जीवोंकी व्यवस्था नहीं कर सकेगा—सृष्टिके रचनेमें असमर्थ होगा। तथाही उन शुद्ध सत्त्वांशके एक एक अवयवमें इच्छा वा ज्ञातृत्वादि गुण धर्म हैं वा समूहात्मकमें? जो अवयव प्रति मानोगे तो, ईक्षण प्रति अनेक इच्छा और अनेक ज्ञातृत्व होनेसे जीववत् अनेक परिच्छिन्न ईश्वर मानने पड़ेंगे, और जो उत्तर पक्ष मानो तो, इच्छा ज्ञातृत्वादि सर्व अंशोंमें विभाग पाये हुये मानने पड़ेंगे—जैसे जलकी शीतता अणु २ प्रतिथी—समूहात्म-

रूपसे उद्भव होके एक रूपसे प्रतीत होती है; तथापि भिन्न-भिन्न है. ईश्वरमें वैसेही माननेसे, पूर्व दोषका परिहार नहीं होगा.

एतद्दृष्टि आपका ईश्वर मामना, लोकेषणा अथवा कल्पना मात्र है. वस्तुतः नहीं. इस प्रकार ईश्वर अभावसे जीवेश्वरकी एकता कथन मात्र है. न शक्यार्थसे और न भावार्थसे सिद्ध होती है. अथवा ईश्वरवादोकी दृष्टिसे आप पनास्तिकताका आरोप होसकता है. जो कदापि शुद्ध सत्त्व को समष्टिरूप नहीं मानके न्याय. का आर्यसमाजके मंगल व्यवत्, इच्छावाला-सक्रिय, कोई एक व्यापक ईश्वर मानें तो, जगत्कर्त्ता नहीं होगा; क्योंकि व्यापकमें क्रियाका अभाव है, क्रिया बिना कर्तृत्व नहीं होसकता. तथा संकल्पादि क्रियाविशेष हैं. संकल्पके बिना सनियम सृष्टि होनेका संभव नहीं. अतः अक्रिय होनेसे कर्त्ता हर्त्ता नहीं होगा. इस रीतिसे तीनों प्रकारके परिमाण मानके ईश्वरकी असेद्धि होती है तब जीवेश्वरकी एकताकेसे मानें? और जो पुराणी, किरानी, कुरानी, ब्रह्म समाजी, प्रार्थनासमाजियोंके मायावी [कुदर वाला], परिच्छिन्न, सक्रिय, अभावसे उत्पन्न करनेवाले-ईश्वरके समान नहीं; किंतु आर्यसमाजियोंके समान ईश्वरव्यभिचिंत, सगुण, एक, व्यापक, चेतन तत्त्वमानोगे तो, जगत् अकर्त्ता, निरीह, निर्गुण शुद्ध ब्रह्मसे भिन्न, सर्वज्ञत्वात् गुण, नित्य सत्य चेतनवान् मानेसे, द्वैतापत्ति होगी. स्वपत्याग होगा. और तद्विरुद्ध विशेषणवाले जीवकी, उसके साथ एकता न होगी. यद्यपि इस प्रसंगमें-ईश्वर ब्रह्म असिद्धिमें-जो हेतु (दोष) पूर्वमें जनाये हैं, उनसे आर्यसमाज ईश्वरभी सिद्ध नहीं होता, उसका आश्लेष-परिहार उन

साथ है.—यहां उसका प्रसंग नहीं ~~तथा~~ ~~अपवाद~~ ~~नकी~~ ~~रिति~~ ~~मात्रे~~ ~~से~~ ~~भी~~, जीव ~~ब्रह्म~~ ~~का~~ ~~वेद~~ ~~सिद्धि~~ ~~और~~ ~~आपके~~ ~~पक्ष~~ ~~की~~ ~~हानी~~ ~~तो~~ ~~है~~. इस लिये लिखा है.

निदान जबकि पूर्वोक्त लेखसे व्यापकत्व, सर्वज्ञत्व, सर्वशक्तिमानत्वादिका अभाव और परिच्छिन्नत्व, 'सावयवत्व', असर्वज्ञत्व और असर्वशक्तिमानत्वादिका भाव सिद्ध है. किंवा ईश्वरत्व^२ की असिद्धि है.^३ तो जीवेश्वरकी एकताका कथन कैसे हासकता है वा माना जासकता है? नहीं मान सकते. ४

१ पुराणोंमें ईश्वरको कच्छ, मच्छ, रामादि अवतार होना प्रसिद्ध है. बाइबलमें एक [इसराईल] पेगंबरके साथ खुदाका कुस्ती लडना, मूसाको तूर पहाड उपर अग्नि समान दृष्ट पडना लिखा है. कुरानमेंभी पूर्वोक्त प्रकारसे मूसाको दर्शन देना लिखा है. तथा नबीमोहम्मदका सातवें आसमान पर खुदाके मिलने वास्ते, घांड़े पर चढ़ कर जाना और खुदाका सातवीं कुरसी पर बैठके, परदे डालके मोहम्मद साहेबके साथ बातें करना, मुसलमानोंमें प्रसिद्ध है. (देखो म्याराज). ब्रह्मसेमांजी आदि 'ब्रह्मको संकल्प कर्त्ता और ईश्वरसे भिन्न सर्वको अभावसे ईश्वरने बनाया, ऐसा मानते हैं. ऐसेही इ. ई., मुसलमान मानते हैं. इसलिये उक्त विशेषण बनते हैं.

२-३ ईश्वर मंतव्य प्रसंगमें "इस जगत्का कोई कर्त्ता होने योग्य है. कार्यक्षय (संयोग वियोग जन्य) प्रतीत होनेसे. घट कुंभ कारवत्" इ. यदि अनुमान प्रकारका खंडन इस लिये नहीं लिखा कि, उसके माने हुये मूल स्वरूपकीही सिद्धि नहीं होती है. जो, उस के अस्तित्व संबंधी विचार करनेमें, क्यों श्रम लिया जाय? —व्यर्थ है. अनुमान प्रकरणकी तमाम प्रक्रिया जनाये बिना, खंडन मंडन हलएककी समझमें नहीं आसकता, जोकि बहुत विस्तारवाला है; उस पर यह कठगी कि, पक्षकारोंमें व्याप्ति, उपाधी, हेतु, हेतु आ

जो दुराग्रह करके किरानी, कुरानी, ब्रह्मसमाजी, यहू-
 ति और पारसियों वाला ईश्वर (स्वेच्छा मात्रसे अनुपादान
 तीव्र प्रकृति बनाने वाला, अपरिच्छिन्न) मानोगे तो भी (इ-
 त पक्षमें), अनेक दोष आबेंगे, आपका इष्ट सिद्ध न होंगा;
 अर्थात् अभावसे भावरूप वा उपादान विना, उपादेयकी उ-
 मासकी तकरार पड़ने [सदोष साधन सिद्ध करने] पर, शब्दों—कथ-
 नमात्र वा नाकाम-व्यर्थ तकरारके सिवाय, अन्य कोई विशेष परि-
 णाम नहीं निकलता. (जेसे कर्त्ता विना भूकंप, पहाड वृक्षकी उ-
 त्पत्ति नाश, विच्छुकी मैथुनी अमैथुनी—स्वाभाविक, मनुष्य रचित
 सृष्टि, एक बीजसे स्वेच्छानुसार रंगदार फूल उत्पन्न करलेना, जल
 बना लेना, यथेच्छा रंगवाला अश्व उपजा लेना इत्यादि व्यभिचारी
 -दोषदायी हेतु हैं. साध्य साधनके व्याप्ति दर्शन, उपाधि रहित हेतुकी
 असिद्धि हे. वा, “ईश्वर नहीं” इतने कथनसेही उसकी सिद्धि. नि-
 शेधका निषेध संभव-बंध्या पुत्रवत्. इत्यादि विकल्प हैं). २ उसपर
 भी यह छोगाकि, वेदांती भाई अनुमानको स्वतंत्र प्रमाण नहीं मान-
 ते. ३ इसलिये अनुमान प्रमाणका खंडन मंडन नहीं लिखा. [य-
 हां दर्शन २१—२२ गत निवृत्ति प्रसंगकी अनुमान प्रसंगवाली टि-
 प्पणभी वांचना चाहिये]. ४ शब्देतर अन्य प्रमाणों संबंधमेंभी पूर्ववत्
 समझलेना.

५ इसी प्रकार, क्रियावान, अवतारधारी, गर्भवासी, परिछि-
 न्न, मूर्तिमान-जड पापाणवाले ईश्वर, ओर वेसे माननेवालोंके मतमें
 अनंत दोष आते हैं. [जोकि यह सिद्धांत-मत सहज प्रकार-किं-
 चित् विचारसे दोषका विषय होजाता हे ओर यहां प्रसंगमें उस-
 की चर्चाकी आवश्यकताभी नहीं, इसलिये विस्तार नहीं किया].
 ओर जो, वेसा ईश्वर मान लेवें तोभी, वेसे जीवेश्वरकी एकता सिद्ध
 नहीं होसकती. बुद्धिमान सहज विचार कल्पनासे जान सकता हे.

उत्पत्ति मानो पड़ेगो; जोकि हास्यजनक बात है ! जीवोंके कर्म माने बिना (अनादि जीव, पूर्व जन्म माने बिना), जीवोंकी अहेतुक उत्पत्ति स्वीकारनी होगी। तब, इस पक्षमें यह प्रणुना उठेगी—ईश्वरने जीव क्यों किये ? किसीको अंधा, किसीको काना, किसीको राजा, किसीको कंगाल, किसीको स्वभक्त, किसीको अभक्त, किसीको ईश्वर न मानेवाला क्यों बनाया ? नीरपराधी बालक, गर्भमें क्यों रहा ? ६ मासका बालक, रोगमें दुःख पाके क्यों मरा ? हमारी इच्छा बिना, जंगली, अर्ब [गंवार] गरम देशमें हमको क्यों उत्पन्न किया ? कश्मीर वा हिंदुस्थान 'जिन्नतनिशान'में हमको क्यों न पैदा किया ? हमारी तकदीरमें जैसा उसने नियत किया वैसे, हम करते हैं फेर हम अपराधी क्यों ? क्या खुदासे हम जबरदस्त-शक्तिमान हैं कि जो, स्वेच्छासे कुछ करें ? वा उसको यथार्थ सर्वज्ञत्व धर्मवाले ज्ञानके विरुद्ध कुछ हो सकता है वा हम कर सकते हैं ? जैसा हमको बुद्धि इंद्रिय दिये वैसे हम करते हैं, हम अपराधी नहीं। तो फिर हम स्वर्ग नरकमें क्यों डाले जायेंगे ? हमने बुरे कृत्य कहाँसे सीखे ? हम बुरे कृत्य सीख सकें वा कर सकें, ऐसी बुद्धि हमारे यंत्रमें क्यों रखी वा हमको क्यों दी ? किंवा हम स्वतंत्र सीखनेमें असमर्थ हैं, उसने हमको बुरे कृत्य करने क्यों सिखाये ? हमको बुरे कर्म करनेसे क्यों नहीं रोकता ? ख्रिस्ति मुसलमानोंके खुदाने, हमारे वास्ते बइकानेवाले शैतानको क्यों पैदा किया ? खुदाका हुक्म जब शैतानने नहीं माना तब, उसको क्यों नहीं केद किया ? अपने दिये हुक्मको क्यों बदलता है ? ऐसा बेवकूफ, अन्यायी, असर्वशक्तिमान खुदा, क्या कर सकता होगा ? हमको दुःख क्यों प्राप्त होने-आने देता

हे ? सादि कर्मोंका अनंत फल (नरक, स्वर्ग) क्योंकर दे सकता है ? इत्यादि शंकाओंके उत्तर वा, निर्णयमें वोह स्वच्छंद अन्यायी ईश्वर, अपराधी ठरेगा जीव नहीं १. किंवा उभय अनपराधी हैं—बंध, मोक्ष, कर्म फलकी अभाव माना पड़ेगा २. सृष्टिके पूर्वोत्तर कालमें ईश्वरके गुण नाकाम रहेंगे जोकि असंभव बात है ३. अद्वितीय केवल स्वरूप मानकर अनंत शक्ति गुणवाला माना व्याघात दोषवाला पक्ष है ४. इत्यादि अनंत दोष आवेंगे. तदुपरांत जो, कदाचित् पारसियोंके खोटे विश्वास (वे अग्निको रक्षक मानते हैं तोभी, जब उसके डंगली लगावें तबही जल्ला देती है) समान उक्त जंगली कल्पित सिद्धांतको मानभी लगे, तोभी, जीव, ईश्वर कृत (सादि) होनेसे अपने कर्त्ता ईश्वरके समान वा तिसके साथ वा सोहो—एक स्वरूप नहीं होसकता. इसलिये जीवेश्वरकी एकता नामा इष्टका अज्ञाव सहज सिद्ध है. ५

ईश्वरका परिच्छिन्न होना पूर्वोक्त प्रकारसे असिद्ध है. विभु—देश परिच्छेद रहित—अर्थात् अनंतभी सिद्ध नहीं होता; क्योंकि व्यापकता, दृष्ट परिच्छिन्न जगत् ओर बुद्धिकी अपेक्षासे कही जाती है. कोन जाने, जहां तक देशादि ब्रह्मांडकी कल्पना होती है उसमें आगे अन्य प्रकार रचना हो. इसलिये जो ईश्वर—ब्रह्म होवे तोभी, व्यापक वा अव्यापक नहीं कहा जासकता. जेम्मेकि परमाणु जितने हैं उतनेही हैं;—न्यून अधिक नहीं होते; तोभी, बुद्धि उनको अनंत कहती है. नभ—देश जितना है उतनाही है; तोभी, बुद्धि उसको अनंत मानती है. अर्थात् केवल कल्पना मात्र है. विभुत्व—व्यापकत्व—अनंतत्वका कथन संशय, संशय रहित यथार्थ सिद्ध नहीं होता. जब यूं है तो, ईश्वरत्वकी सिद्धिभी न-

हीं कही वा नहीं की जा सकती. विश्वास वा शब्दमात्र माना जुदी बात है.

जो प्रसिद्ध-दृष्ट परिष्ठित जगत्का अधिष्ठान-आधार, कूटस्थ नहीं मानें तब, परमाणुओंका संयोग वियोग-क्रिया-गति-विकार किस पर होगा-उसका आश्रय कोन ? आधार बिना, गति-परिणाम कैसे हो सकते हैं, इत्यादि सिद्ध कल्पना हैं; (परस्परके आश्रय-अन्योऽन्याश्रय-से उक्त कार्य नहीं हो सकते. आकर्षणमें आधारत्व, एक स्वरूपसे व्यापकत्व, चेतनत्व और नियामकत्व सिद्ध नहीं होता,* प्रत्युत उसमें जडत्व मध्यमत्व और पराश्रयत्व सिद्ध* होता है. तद्वत् प्रसिद्ध पदार्थ विद्युत्, कर्मादिमें ज्ञातव्य है) इत्यादि प्रवृत्त कारणोंसे, कोई परिपूर्ण-पररहित, स्वयंभू आधार* तो, वलात् माना पड़ता है. जब कि आधार माना वा है, तो ईश्वर (जगत्का कर्त्ता-क्रियावान्-जगत् धर्त्ता हर्त्ता-व्यवस्था-पक) की सिद्धि हो वा न हो परंतु, ब्रह्मकी सिद्धि अवश्य होगी; परंतु जब ब्रह्म माना तो, व्याप्य मात्रा (जगत्-प्रपंच) का सर्वथा अभाव माना पड़ेगा; जो कि असंभव है. एतद्दृष्टि या तो ब्रह्म (विष्णुवाद-अद्वैतवाद) नहीं. अथवा तो ब्रह्म है, द्वैतवाद नहीं-ब्रह्मतर कोई भी नहीं-इन दो परिणामोंमेंसे एक मानना पड़ेगा; परंतु जोन्सा पक्ष मानोगे उसीमें दृष्ट अदृष्ट सृष्टि वगैरे विषयकी योग्य व्यवस्था नहीं होसकेगी.- अव्यवस्था रहेगी. और अज्ञात वाद मानें तो, वक्ष्यमाण (दर्शन २३ में जो दोष लिखे हैं वे) दोष प्राप्त होंगे.

इतने लिखनेसे क्या आया ? ईश्वर-ब्रह्म जीवकी एकत्वका कथन मंतव्य यथार्थ नहीं-उसका अवसर नहीं-उस

ही जिज्ञासा नहीं बनती. क्यों? ईश्वरकी असिद्धिसे, अर्थात् जो उसे निर्विकल्प मानें, तो 'ब्रह्म-ईश्वर है' ऐसा कहनाही नहीं बनता. और जो सविकल्प मानें, तो आत्माश्रय, अन्योऽन्याश्रय, चक्रिका और अनवस्था [अव्यवस्था] दोषकी प्राप्ति होती है; क्योंकि धर्म [विशेषण-गुण-कर्म जाति शक्ति इत्यादि] बिना धर्मिकी सिद्धि नहीं होती-असंभव है. जब यूँ है तो, माने हुये-कहे हुये-धर्मविशिष्ट धर्मी तत् धर्मविशिष्ट है तब तो, उसकी सिद्धिमें बौद्ध (धर्म-विकल्प) आत्माश्रय दोष वाला ठरेगा. जो माने हुयेसे भिन्न मानें, तो अन्योऽन्याश्रय दोष आवेगा. इस दोष निवारणार्थ तोसरेके मानेसे चक्रिका और आगे जाने (४-५ बगेरे कल्पने-माने) से अनवस्था दोष आवेगा. धर्मी (धर्म विशिष्ट) सधर्म धर्मी है वा धर्म रहित धर्मी है, इत्यादि [तथा धर्म, सधर्म वा विधर्म; धर्म धर्मीका भेद; भेद, धर्म सहित वा रहित; पुनः बौद्ध दुसरा धर्म वा भेद सधर्म वा विधर्म-? इत्यादि] कल्पनासे उक्त धर्म-धर्मी, इनके भेद और संबंध तथा आधार-आधेयत्व-स्वरूप प्रवेशकी व्यवस्था करनेमें उक्त अनेक दोष आते हैं; कुछभी व्यवस्था नहीं होती-कुछभी निश्चय. नहीं होता-शंकाका परिअवसान नहीं आता-(निरर्थक जानके, शब्द मात्र तकरार समझके विस्तार नहीं लिखते). निदान जबकि ब्रह्म-ईश्वर [वा तमाम द्रव्य गुणादि]की सिद्धिमें, सत्ख्याति-द्वैतवादियोंकी बुद्धि-जीव चेतन, अक्षय्य-असमर्थ है, तो वेदातियोंकी मिथ्या श्रुति-मिथ्या जड बुद्धि-अंतःकरण माया, कैसे शक्य होसकती है ? नहीं. "ब्रह्म-ईश्वर है, वा नहीं, और है तो केसा है इत्यादि" नहीं कह सकते. जब यूँ है तो, 'जीव ब्रह्मकी एकता है' ऐसा प्रतिपादन करना-माना तो

कहां, कैसे बन सकता है—मिथ्या प्रलाप है—एकता कथनका भी अवसर नहीं, एकता तो कहां.* निदान उक्त तमाम* प्रसंगसे मिथ्यावादियों करके एकता अप्रतिपाद्य है. ओर न है.*

*प्रसंगारंभसे यहाँ तक वेदांत प्रसंगी किंवा लोकमान्य प्रसिद्ध ईश्वरका निषेध हुआ. सूत्र्य [खेर] ईश्वरके प्रतिपादनका यहां प्रसंग नहीं—वेदांत संप्रदायका उपयोगी नहीं—एसी दृष्टिसे ग्रंथकारोंने ईश्वर सिद्धिका प्रसंग नहीं लिया हो, ऐसा ज्ञात होता है; क्योंकि ग्रंथकर्त्ताका, एक अद्वितीय, व्यापक, सत्ताधारी, चेतन परमात्माकोही 'ईश्वर' पदसे व्यवहारनेका आशय हो ऐसा "आधार प्रसंग" लेने और इस ग्रंथके आदि मंगलाचरण तथा उसके बनाये हुये 'जडोजड', 'जिनजून' ग्रंथोंसे प्रतीत होता है. जिस अनुपम प्रकारसे यहां संक्षपमें लोकमान्य ईश्वरका खंडन दिखाया है, वैसेही अनुपम रीतिसे ईश्वरकी सिद्धि, उक्त ग्रंथोंमें की है; जोकि अनीश्वरवादीको मान्नीही पड़े. **प्रसिद्ध कर्त्ता.**

. जब तककि (आप वा हम) वेदके मान्य पडांग, उपांग नहीं पढ़ें और वेदकाल प्रकारसे अर्थोंका निश्चय न करें, वहां तक दूसरों मही घर, सायन, उव्वट, मेक्षमूलर, बूलर भट्टादिके किये हुये अर्थ वाचके "वेद जंगलियोंका बनाया हुआ है, यथार्थ वर्त्ता नहीं, सदोष है," इत्यादि दोष आरोप नहीं कर सकते—उसे अच्छा वा बुरा नहीं कहसकते. जो कोई उल्लुड भाई नवीन रोशनीमें अंजाके, उसे बुरा भला कहता है, धोह मानो, अपने बापदादाके मंतव्य और आदर किये हुये के विरोधी हुये कृतघ्नी होय नहीं, ऐसा कह सकते हैं [मुकाबलेमें देखो स्वामी श्री दयानंद कृत वेद भाष्य]. हां, जब तक अपने मान्य ग्रंथका अर्थ, सृष्टि नियम युक्ति प्रयक्षादि अनुकुल न हो—न जानें वहां तक, प्रसंग प्राप्त विषयोंके निर्णयार्थ उसकी साक्षी न देके, सृष्टि नियमादि अनुकुल निर्णय

जो, विवेकहीन मुसलमान, ख्रिस्तियोंके समान यह कहेंगे कि, तुम्हारी शंका-प्रश्न-सवालोंका उत्तर ओर हमारे खुदाकी सिद्धि, ज्ञान उन्नति पीछे भविष्य कालमें होगी; अतः अबही मान लो。” इस छल-कपट वा पोलीसोवाले कथनका उत्तर यह कहो कि, ‘वर्त्तमानमें अज्ञ लोकोंने वा मयार्थ-तत्त्व विद्याके न जान्ने वालोंने जैसा खुदा मान रखा है, उस मंतव्यका उच्छेद, ज्ञानान्नोति कालमें अर्थात् वक्ष्यमाण कालमें हो जायगा.—“ईश्वर है वा नहीं” यह सवाल भी नहीं रहेगा.—इस मंतव्यके संस्कारभी नहीं रहेंगे.—कभी ईश्वर, माना जाताथा, ऐसा खयालभी नहीं रहेगा; ऐसा क्यों न माना जाय.’? इसीप्रकार जीव ब्रह्मकी एकता नामा प्रश्नभी शश शृंगवत् हो जायगा. किंवा जेसे वर्त्तमानमें मिथ्या माया, ब्रह्मका अन्यथा (सच्चिदानंद) स्वरूप देखाती है ओर वोइ रज्जु सर्प समान मिथ्या है. वेसे, भविष्यमें दूसरे प्रकारसे अन्यथा दरसावेगो, सोभी रज्जु सर्प समान मिथ्या होगा; ऐसा क्यों न माना जाय ?

संक्षेपमें हम अपनी कलना*वा ओरकी रीतिसे ईश्वर

करके त्याग ग्रहण करनेमें स्वतंत्र हो. परंतु अर्थ निर्णय तक, किसी ग्रंथ वास्ते अच्छा बुरेका हुकम चढाना भूल है.

वेसेही जब तक “ईश्वर असिद्धि वा अमुक प्रकारका ईश्वर सिद्ध, अमुक प्रकारका असिद्ध है” ऐसा-संशय विपरीतभावना-असंभावनादि दोष रहित यथार्थ निश्चय न हो जावे, वहां तक, ईश्वरको न माना, अपने पूज्य बापदादोंका अनादर करने-मूर्ख कहने जैसा है-अनीतिके सहायक होने समान है.—भूल है. इत्यादि जैसी दृष्टि, ग्रंथकारकी है. (देखो उक्त दोनों ग्रंथ ओर मंगलाचरण.) प्र. क.

सिद्ध होना मानभो लेबें तोभी, उससे "जीव ईश्वर-ब्रह्म-भिन्न है" ऐसा परिणाम निकलेगा. परंतु अच्छी वा बुरी वा उभयथा अनंत शक्तिवाला ओर अनंत ज्ञानवाला सर्वज्ञ ईश्वर-ब्रह्म किंवा नवीन वेदांतियोंवाला ईश्वर किंवा किरानो, कुरानी, पुराणी, ईरानी, जैनी, यहूदी वगैरे लोक सिद्ध मतवाला ईश्वर-खुदा-ब्रह्म, न सिद्ध होता है. ओर न हे. अतः जीव ब्रह्मकी एकता कल्पना मात्र है.*

जीव विषे.)

इसी प्रकार जो जीवको मलिन सत्त्व (अविद्या-अज्ञान-अंधःकरण) विशिष्ट मानोगे तो, यद्यपि चेतन भाग उसमें व्यापक-विभु परिमाणवाला है; तथापि मायांश मध्यम परिमाणी होनेसे जीव सादि सांत होगा; अतः जडपाषाणादि-से अन्य प्रकारके माया अवयवजन्य नाशवान् जीवकी एकता करनेसे कुछ प्रयोजन सिद्ध नहीं होता. उल्टी हानी है. क्योंकि शुद्ध सत्त्वभाग मायाके, शुद्ध सत्त्वमें, मलिन सत्त्व, मलिनमें तम, तममें रज, रजमें मिलेगा. जो यह सब एक स्वरूपही होते तो, पाषाण-जड-जीव-ईश्वरमें विलक्षणताही नहीं होती. अतः जीवका व्यापक वा मध्यम वा परिच्छिन्न ईश्वरसे, ईश्वरका जीवसे अनादि अनंत भेदही रहेगा. इस रीतिसे शक्य वा लक्ष्य प्रकार कहकेभी जीवेश्वरकी एकता कहना मिथ्या ओर असदाचरणको प्रवृत्ति कराना है.

जो आर्यसमाजी किंवा यवनाचार्य वा जैनियों समान जीवको अणु-वा मध्यम परिमाण मानोगे तोभी, आपके म-

तको दूषित करेगा. अर्थात् वोह, मायाके मलिन सत्त्वका पर-
माणु है, अतः उसमें जो ज्ञातृत्वादि धर्म-गुण-हैं वे, चेतन-
की सन्निधिसे उद्भव होते हैं, ऐसा मानना पड़ेगा जो गूँ हो
तो, जीव अनादि अनंत होगा. और चेतुर्न मानना पड़ेगा.
क्योंके इच्छा ज्ञातृत्वादि, जड़ मायामें नहीं होसकते. अ-
थवा जीवको आप कल्पित नाम-मायांश रखते हो वेसे, ब्र-
ह्मांडगत वा ब्रह्मांड अंश, एक जीवनामा चेतन अणु है ऐसे
भाषा करके सिवाय अन्य अंतर नहीं होगा. अणु अनादि है,
अतः अनंत होगा. परंतु अणु परिमाण शरीरके एक भागस्थ
रहनेसे सर्व शरीरका ज्ञान होना न संभव. अतएव आर्यसमा-
ज वा जड़वादियोंके समान, दीपक प्रकाशवत् उसकी सत्ता,
सर्व शरीरमें व्यापक मानके निर्वाह करना चाहोगे तो, सो भी
नहीं बनेगा; क्योंकि सत्ता, सत्तावानके सदा साथ रहती है.
तिससे जिन नहीं रहती-नहीं जाती-नहीं होती. एतद्दृष्टि
जो सत्तावान अनादि अनंत 'तो, उसकी सत्ताभी अनादि
अनंत होगी. और जितने देशमें सत्तावान है, 'इससे बिनाके
देशमें अनाश्रय नहीं रह सक्ति,' अतएव पूर्व मान्यताका अ-
भाव है. जो इतसे मानोगे तो, वही जीव यदि हाथी वा म-
नुष्य शरीरमें जावे किंवा ज्यूं ज्यूं बाल शरीर युवा होवे त्यूं
त्यूं उसकी सत्ता पसरेगी, वा ओछी होगी, ऐसा मानना
पड़ेगा; एसी लचकवान सत्ता, मध्यम परिमाणवाली होनेसे
सावयव और संयोगजन्य मानोगे तो, ज्ञान तंतुवत् नाश-
वान् होगी. अतः तमाम शरीरमें अणुरूप जीवको सत्ता नहीं.
इस प्रकार अणु परिमाण मात्रामें भी अनेक दोष आनेसे जी-
व अणुरूप नहीं. जो विभू परिमाण मानोगे तो, क्रिया, ज-
न्म, मरण, गणनागमनका अभाव होगा. तथा शरीरसे भिन्न

भाग निरर्थक रहेगा. और मन इंद्रियादि वा उपाधि वा विषयों वा अनादि पदार्थोंका सर्व जीवोंके साथ संबंध होनेसे, अहमत्व ममत्वकी अव्यवस्था होगी; प्रत्यक्ष व्यवहारके विरुद्ध सर्व इंद्रियादि वा उपाधि वा विषयोंको सर्वका सर्वमें वा किसीका न किसीमेंभी अहमत्व ममत्व वा संबंध मान्ना पड़ेगा (इस सूक्ष्म-संक्षेपमें लिखे हुये विषयको विचार कर देखिये).—जीवोंको परस्परका व्यापक व्याप्य मान्नेसे व्याघात दोष होगा—अर्थात् एककोही एकका व्यापक और व्याप्य कहना पड़ेगा. एक दूसरेके स्वरूपमें एक दूसरेका प्रवेश न होने और स्वरूप मात्र भिन्न २ होनेसे उन व्याप्य वा व्यापक—किसी एककीभी सिद्धि न होनेसे यह सिद्धांत असंगत वा कल्पित मान्ना पड़ेगा. तथाही स्वपक्ष त्याग होगा. इत्यादि दोष आवेंगे.

जो जडवाद (चार्वाक, यूरोप) का मत स्वीकारने जाओगे तो, ब्रह्मका त्याग होगा. और योगविद्या वा वर्त्तमान प्रचलित मेस्मेरिझम विद्या द्वारा जो काशीस्थ पुरुष, द्वारका निवासी पुरुषके वर्त्तमान समाचार बतलाता है—इत्यादि प्रसिद्ध और प्रत्यक्ष पुरावोंसे जडवाद मतका उच्छेद होगा. इत्यादि दोष अन्य मतमेंभी जान लेना चाहिये *

* जीवके स्वरूप मान्नेमें "अणु, चेतन वा जड, मध्यम जड वा चेतन,—पुनः इस शरीरमें एक देशस्थ वा फिरनेवाला और विभु चेतन है ? इत्यादि [तथा एक, नाना, सगुण-निर्गुण, सक्रिय, अक्रिय, अनादि अनंत, अनादि सांत, सादि अनंत, सादि सांत, कर्त्ता भोक्ता, अकर्त्ता अभोक्ता, अकर्त्ता भोक्ता, सोपाधि कर्त्ता भोक्ता;—तथाही जड, चेतन, जड चेतन. पुनः सद्, असद्, सदासद्, सदासाद्विलक्षण, अपरिणा-

मी, परिणामी, क्षणिक अक्षणिक, बंध, मोक्ष, प्रवाहित बंधमोक्ष, न बंध मोक्ष वाला वगैरे) विकल्प हैं।” इनमेंसे जितने कि, जीव ब्रह्मकी एकतामें उपयोगी विकल्प हैं, सो वेदांत रीतिमें जनाये। तद्विन्न अन्य-विकल्पोंका दोष संक्षेपमें यह है:-

१-जो, ‘जीव अणुदे और शरीर विषे हृदय वा मगजमें स्थित रहता है,’ ऐसा मानें तो, उसको पादादिगत-दुःखका ज्ञान न होसकेगा-उसके स्थानसे इतर भाग, जड वत् होना चाहिये-जलस्थ पादके शीत और मस्तक पर जो घूप, तिसकी गर्मीका झटक ज्ञान न होगा-पाद काटनेसे पीड़ा न होनी चाहिये-शरीरमें दरद-रोग होनेसे रुदन व्याकुलता वा दुःख नहीं होना चाहिये-जो जीवकी सत्ताको व्याप्त नानें तो, उपर कहे हुये दोष आवेंगे।

२-जो उसको फिरता हुआ मानें तो, मानो कि, अति शीघ्र गतिवान है तोभी, उसके स्थानसे इतर भाग जडवत् होना चाहिये-पीड़ा करके रोना, व्याकुलता नहीं होनी चाहिये; क्योंकि दुःख तो, जड शरीरमें होता है; जीवमें नहीं-जो दुःख करके जीवका दुःखादि रूप परिणाम होना मानें तो मध्यम हो जायगा-जब अपने पैरको दो उंगली मिलावें तो, वहाँ एक दूसरेका स्पर्श ज्ञान नहीं होना चाहिये अर्थात् जीव एक उंगलीमेंसे दूसरीमें जावे तब पहिली उंगलीके स्पर्शका ज्ञान होसकता है-अन्यथा हाथकी शौनताके स्पर्शका ज्ञान भी होजाना चाहिये; इस रीतिमें जो उंगलीमेंसे निकलके दूसरी उंगलीमें गया, ऐसा मानें तब तो, शरीरमेंसे जिन्न होने काल (क्षण)में शरीर, मृत्यवत् होजाना चाहिये-और जो हृदय वा मगज नामके द्रवमें होके जाना मानें, तो, उंगलियोंके संयोगका अभाव होना चाहिये; परंतु संयोगके ज्ञानका अभाव

व होता है, संयोगका नहीं। जो ऐसा माने कि “जब शरीर चलता है तो, अवयव हलते हैं, मनमें संकल्प होता है—इत्यादि अनेक कार्य एक क्षणमें होते हैं, तोभी ज्ञान, एक कालमें नाना नहीं होते, किंतु जब, अवयवोंकी कल हिला-के शरीरस्थ विद्युत्को जोड़ देता है; इसलिये क्रिया होती रहती है। तद्वत् उंगलियोंका संयोग रहता है।” तोभी, अन्य-भाग जड़वत् होने चाहिये। स्वप्नमें नाना आकार नहीं हैं, परंतु तद्रूप होता है। इसलिये मध्यम ठेरता है। अणुमें नाना इच्छा ज्ञानादि और अनंत संस्कार होना न संभव। तथाहि इतना बड़ा शरीर वा भार अणुमात्र करके नहीं उठाया जा सकना। विच्छेदा ढंक-जंहर थोड़ा होता है, परंतु उसकी उष्णता रक्तमें मिलनेसे अनेक जगह पीड़ा होती है, वैसे सूक्ष्म अणु जीव विषे कल्पना करें तोभी, शरीर चेष्टावाले अद्रुत कार्य अणु मात्रसे नहीं संज्ञवते। भार उठाना तो कहां।

३-जो परिच्छिन्न सणिक माने, तो परणामी होनेसे मध्यम हुना,—जन्म और नाशवान ठेरगा। उसके परिणामका ज्ञानकर्त्ता मासो, भिन्न मान्ना पड़ेगा। क्योंकि ज्ञेय, ज्ञान और ज्ञाता—इन तीनोंका आकार, एक कालमें नहीं रख सकता।

४-जो यूरोपके फिलोसफरों समान (मगज रूप) वा जड़वा-द मानवत् (तमाज्ञ शरीर) जोशको मध्यम माने और स्थित रहना है—किरता नहीं किंतु, ज्ञान तंतुद्वारा उसको ज्ञान होता है। ऐसा मान लें, तोभी दोष आते हैं:—दरद कोन स्थान पर और कैसा है, यह ज्ञान नहीं होना चाहिये। जो ज्ञानतंतु द्वारा दरद, मगजमें जाना हो तो, दरद स्थानमें मगज तक तार समान प्रतीत होना चाहिये; परंतु ऐसा नहीं होता। बालक, जिन अवयव [पेट वा पाद] में पीड़ा होती है उसको हाथ

स्पर्श किये बिना, पञ्चादि समान उचकाता है, ऐसा, नहीं होना चाहिये; क्योंकि तंतु, अवयवको नहीं बताते. जो ऐसा माने के 'दरदके फोटो जाते हैं १, दरदके मारे जीवको हरकत पहुँचती है' २, सो भी नहीं बनता; क्योंकि—जो ऐसा होतो, फोटी मिलनेसे जीवमें रुदनादिव्यवस्था नहीं होना चाहिये.—पीडा का यथावत् अनुभव नहीं होसकेगा और भी परमाणुकी अवस्था विशेष (अवयवमें दरद होने पर) होनेसे मगजको हरकत [गति] विशेष तो होती है, परंतु पीडाका यथावत् भान-अनुभव नहीं होसकता; क्योंकि पीडास्थान और मगजकी अवस्थामें अंतर होता है.—फोड़ेवाला रोगी सो जाता है तो पीडा ज्ञात नहीं होती; परंतु पीडा-परमाणुओंकी प्रतिकूल अवस्था है तो सही. जो ऐसा नहीं होवे तो जागनेके साथही पीडा का ज्ञान नहीं होना चाहिये. तथा:—१—हाथ पेर काटनेसे भी मनुष्य जीता है, वैसाही ज्ञान उसमें रहता है जैसाकि पूर्वमें था. २—जो जान्ना पना—ज्ञातृत्व नामशक्ति बालपनमें थी, सो ही युवा, वृद्धावस्थामें है; उसमें फेरफार नहीं होता. और शरीरमें तो क्षण क्षण विषे न्यूनाधिकता होती रहती है. ३—दृष्टा दृश्य परस्पर भिन्न २ होते हैं, अतः हस्तादिका ज्ञाता हस्तादिसे काम लेनेवाला उनसे भिन्न है. ४—इंद्रियों [ज्ञानतंतु] एक जैसी नहीं, उनके विषयभी भिन्न २ हैं, ऐसा भेद जाननेवाला उनसे भिन्न है. ५ स्वप्न जाग्रतका अंतर और तद्गतिपदार्थोंका भेद जाननेवाला, अवस्था त्रयकी विलक्षणताको निश्चय करनेवाला, उनसे भिन्न होने योग्य है. स्वप्नकालमें स्थूल शरीरको न हलानेवाला और स्वप्नके पदार्थ, इंद्रिय, त्याग ग्रहणादिका उपयोग लेनेवाला, स्थूलसे भिन्न होने योग्य है. ६ शरीर गत इच्छा, संकल्प, अहंकार, स्मृति—इत्यादि कर्म

गति-परिणाम-अवस्था और उनकी उत्पत्ति, नाश, संधीको जाननेवाला, इनसे भिन्न होने योग्य है. ७ सुषुप्तिके पूर्व उ जगरसे विलक्षण 'मैं' अपनेको नहीं जानता 'मैं सुखसे सोया' ऐसा मनमें अनुभव करनेवाला पैदा हुये स्थूलसे भिन्न था. ८ पाठ करने समयभी अंतरक्षे संकल्प करनेवाला वाणी आदिसे भिन्न है. ९ इत्यादि प्रबल, प्रसिद्ध हेतुसे यह सिद्ध होता है कि स्थूल सूक्ष्म शरीर वा मगजसे उनका ज्ञात्रेवाला भिन्न है. —जीव, शरीर वा मगज रूप नहीं.

५-जो जीवको शरीर वा मगजके समुदायका गुण-शक्ति विशेष मानें, तो सो ज्ञान शक्ति, अणु है वा विभु वा मध्यम, यह सिद्ध न करसकोगे और इन तीनसे इतर प्रकारकी तो मान्ना असंभव है. शरीरसे इतर स्थानमें न होनेसे विभु नहीं, स्वयं पदार्थ न मान्नेसे अणु नहीं. जब अणु रूप नहीं तो मध्यम कैसे कह सकोगे? नहीं. जो बोह ताकत, स्वरूपसे पदार्थ नहीं तो, मगज वा शरीर जन्य कहना हास्य जनक बात है.—

६-मगज वा शरीर अपनेको जानता है वा नहीं? जो जानता है तो, मगज शरीर ज्ञेय और उनका ज्ञाता भिन्न मान्ना पड़ेगा. जो नहीं जानता तो मगज वा शरीर समूहही ज्ञाता है, यह कैसे और किसने जाना? जो कहो कि 'शरीर वा मगजके दो विभाग हैं, एक ज्ञाता परिणाम दूसरा ज्ञेय परिणाम' तो परमाणु जन्य-मध्यम ज्ञेय समान ज्ञाताभी अणु जन्य ज्ञात्रे, जनाने वा सिद्ध करने योग्य है; परंतु वेसा नहीं होता. जो कहो कि, 'अनुमानसे जाना जाता है,' तो व्याप्ति नहीं मिलती.—अर्थात् शरीर वा मगज-अपनेसे भिन्न व्याप्ति, कहना चाहिये. परंतु अनुमान करनेकी साधनरूप जो व्याप्ति (परिछिन्न ज्ञान-मगज समुदाय) उसमें आपको ज्ञा-

मिल मानते हो. अतः व्याप्तिका अभाव है. तथाहि व्याप्ति-
की सिद्धि होनी चाहिये.—अर्थात् अविनाभाव संबंधके अ-
भावकी सिद्धि करना चाहिये; जो कि असंभव है. क्योंकि
अपनी वा अपनी परकी चेतन ज्ञानशक्तिका उत्पत्ति नाश
अदर्शनसे तथा परमाणुमें चेतनत्व-ज्ञानत्व गुणकी सिद्धि अ-
प्ररोक्ष न हो सकनेसे वा तिनसे इतर चेतनत्व-ज्ञानत्वका अ-
भाव न सिद्ध कर सकनेसे जड़ पक्ष-जड़ानुमान असिद्ध है.

७-जो शरीरही आत्मा-ज्ञाता-भोक्ता-होतो, अमुक स्था-
न पर पीड़ा है, ऐसा भेद नहीं होना चाहिये; किंतु तमाम
शरीरमें वैसेही दुर्गति-दुःख-व्यवस्था होनी चाहिये.

८-अन्य मकान गत बंद पेटीमें कटु मिष्ट दो वादाम हों,
(उसे) अन्य मकानस्थ मैस्मेरजर-(विधायक)का सबजेक्ट-वि-
धेय, उनकी आकृति ओर स्वाद वगैरे बताता है जोकि जड़वाद-
की रीतिसे नहीं होना चाहिये. तद्वत् सौही विधेय (वा योगी),
दूरस्थ परोक्ष शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंधादिको बताता है,
सो नहीं होना चाहिये. परंतु एसी परोक्षा वर्तमानमें प्रसिद्ध है.

९-जड़वादकी रीतिसे स्वप्नगत आकृति (शब्दादि), श-
रीर वा मगजका परिणाम है, उनका दृष्टाभी शरीर वा मग-
जका परिणाम है. तहां आकृति-पदार्थ, मध्यम-अणु अणु
जन्य जानी जाती है; परंतु दृष्टा-ज्ञातामें मध्यम-अणु जन्य
त्व प्रतीत सिद्ध-गोचर नहीं होता. जो ज्ञाता-दृष्टा अणु मा-
ने, तो ज्ञेय पदार्थका एक साथ ज्ञान नहीं होगा. परंतु घटदे-
खतेही एक साथ ज्ञान हो जाता है.

१०-‘मगजमें रूपकी जो छाप (प्रत्याकृति) पड़ती है और
शब्दका घका लगता है, तथा स्पर्श, रस, गंध अवस्था-अ-
सर रूप होता है; किंवा सर्वकी छाप पड़ती है, तिससे ज्ञान

और स्मृति होती है।' जडवादका यह पक्ष भी जडवादसे असिद्ध है; क्योंकि शरीर, मगजके परमाणु क्षण क्षणमें बदलते रहते हैं; अतः पूर्वकालकी स्मृति होना असंभव है. जो ऐसा कहो के पूर्वके परमाणु उत्तरके परमाणुमें छाप दंत जाते हैं, तो 'मगजमें छाप क्रमशः हैं-उपर'नीचे हैं-जिन मगज अंशों में छाप हैं उन अंशोंके दरमियान छाप बिनाका मगज है,'-एसा मान्ना पड़ेगा. जब यूं है तो स्मृति क्रमशः होने योग्य है. परंतु स्मृति तो क्रम बिनाभी होती है. जो यह कहो कि वे फोटो उपर नीचे हूँके प्रतीत हो जाते हैं; तो मगजको कितनी जघे लेनी पड़ती है. और अनंत फोटो कैसे रख सकेंगा. इसकी व्यवस्था नहीं कर सकोगे.

११-जब पहाड़ वगैरे देखते हैं, तब उनका फोटो चक्षुमें होता है, -चक्षुके अंतर भागमें किरणें पसरती हैं, उनका फोटो होता है, यह यूरोपके जडवादकी रीति है. तहां छंटे स्थानमें बड़े रूपसे फोटो कैसे प्रतीत होते हैं, इसकी व्यवस्था नहीं कर सकोगे. (उनके मतमें इस पक्षका समाधान नहीं है.)

१२-जो यह कहो कि मगज अद्भुत यंत्र है, बुद्धिमें न आवें ऐसे कार्य उस यंत्रसे होते हैं. तो हमको यह कहना चाहिये कि, मगज वा शरीरमें जो मगज वा शरीरसे भिन्न वस्तुतः स्वरूपसे जो ज्ञान कला है, वोह स्थूल बुद्धिकी समझमें नहीं आती. किसी आर्य योगी विद्वान् द्वारा उसका अनुभव लो. और अद्भुतताका दर्शन करो. वोह वस्तु परोक्ष वा अनुमानकाही विषय हो, ऐसा नहीं है; किंतु अपना स्वरूप तुम्हारी बुद्धि वा अहंकारमें प्रकाशमान करने योग्य है. आचरण-परलोक-पुनर्जन्मके जयसे वा दुराग्रह-पन मुखिताके दवावसे उस लाभ लेनेमें पीछे मत पड़ा.

१३-जो "ज्ञान-चेतने कला शरीर वा मगजके परमाणु, में विभाग पाई हुई है और उनके अमुक प्रकारके संयोग तथा रक्षणसे प्रादुरभूत होती है" ए सामाने, तो सो (ज्ञान-चेतन कला) परमाणु, के स्वरूपसे भिन्न हुई, ऐसा माना पड़ेगा.— परमाणुका जो स्वरूप है सो उसका नहीं, उसका है सो परमाणुका नहीं, ऐसा सिद्ध हो जायगा, जब यूँ है तो (जड़) परमाणु के स्वरूपसे, विलक्षण मानी पड़ेगी. अब यह बात रही कि वे (परमाणु और चेतनकला) परस्पर नित्य जुड़े हुये वा तादात्म्य रूपसे रहने हैं—इसमें हमको दुराग्रह नहीं. तो भी जब कि स्वरूपसे भिन्न रहें, तो जैसे कि शरीर परमाणुका अन्य स्थलमें गमन होके संयोग वियोग होता रहता है, वैसेही उसका भी (पुनर्जन्म) माना पड़ेगा. जब यूँ है तो, उसके निमित्त तथा उपयोगपर दृष्टि डालनी पड़ेगी. परंतु यह बात जब तक कि उस कलाके गुण कर्म स्वभाव निश्चय नहीं हो वहाँ तक, (उक्त विषयका निर्णय) नहीं मानी जा सकती. और जब कि उसके गुणादिपर दृष्टि डाली (अप्रसंग समझके नहीं लिखते) कि जड़वाद जड़ हो जायगा. जो परमाणुओं में विभक्त नहीं मानो, तो यह पूछते हैं कि, वोह चमत्कृति कला कहाँसे आई? 'अन्य स्थलसे आके संयोगीकरणमें शामिल हुई' ऐसा कहो; तब तो जड़वाद गया. जो नवीनोत्पन्न हुई मानो, तो असंभव दोष. जो यह कहो कि "जैसे आग पानीकी शक्ति—बराबरसे यंत्र चलता है वैसे, वोह भी परमाणुओंकी अवस्था विशेष है, कोई भिन्न पदार्थ नहीं" तो वोह क्या? जहाँ आग पानी एकत्र होते हैं वहाँ अग्निको निकलने वा ऊपर जानेका स्वभाव है, अतः उसके साथ जल भी उड़ता है. इन दोनोंके धकेले यंत्र चलता है. यह धक्का-गति

परमाणुसे विलक्षण नहीं. परंतु ज्ञानकलातो परमाणुओंकी दृष्टा-ज्ञाता हो पड़ती है, अतः उनकी अवस्था नहीं कह सकते. किंतु परमाणुओंकी अवस्था (संयोग-तत्जन्य असर-बोरे) का ज्ञाता-दृष्टा-भोक्ता-है. अतः जड़ परमाणु और तत्जन्य शरीर, मगजसे भिन्न है. •

१४-और भी, उपरं जो अणुवादमें दोष जुनाये सो दोष भो उक्त पक्षमें आते हैं. निदान, जो जीवको मगज-वा जड़ समूहात्मक पदार्थ मानके उसीके परिणामसे सब व्यवस्था करते हैं, उन मतमें यह बड़ा भारी दोष आ जाता है कि जिस कालमें उसकी प्रत्याकृति (पोटो) वा अंतर्म में कोई आकृति विशेष वा स्वप्नमें विषय रूप-विषयाकार परिणाम होता है, उस कालमें उसीका ज्ञान रूप परिणाम नहीं हो सकनेसे विषय-आकृति-उक्त परिणाम समकाल प्रतीतिका विषय नहीं होना चाहिये और होता तो है (यह दोष बुद्ध, जिन, चार्वाक, यूरोप, दहरिया, मीमांसा, जो जो पक्ष जीवको मध्यम परिमाणवाला ज्ञाता मानते हैं उन सर्वको लागू हो जाता है).

उक्त तमाम कथनका रहस्य यह है कि जीव ब्रह्मकी एकतावादी जो, जीविका स्वरूप अणुमाने वा विभू माने तो, अनादि अनंत होनेसे सर्वदा भिन्न रहगा और जो मध्यम माने तो, सादि संगत होनेसे, ब्रह्मके साथ एकता कथन न संभव; क्योंकि जड़ मध्यमका चेतन साथ एकत्व नहीं होसकता. और चेतन-मध्यम सावयव होनेसे निखयव ब्रह्मके साथ एकता नहीं होसकता. और विभू-विभूकी एकता मानना हास्य जनक बात है. सोपाधि एक विभूकी अने में एकता कहना नहीं बनता. किंतु उपाधि हुये वा नहुयेभी, विभु स्वरूपसे नित्य एकही होता है.

इत्यादि सूक्ष्म विचार और रीतिसे मांशवादी और जड़ वा क्षणिकवादीके माने हुये जीव स्वरूप तथा परिमाणमें, अनेक दोष* प्राप्त होतेहैं. और पूर्वोक्त रीतिसे† आपके माने हुये प्रकारसे भी जीवकी सिद्धि ही नहीं होती, तब उसकी एकताकी कल्पना तो कहाँ. मिथ्या कल्पना है. (पू. प्र.:-)

... पूर्वोक्त ब्रह्म-ईश्वर जीव स्वरूप मानने में, उनके स्वरूप गत दोष दर्शक प्रकार-रीतिसे वेदांतियोंका जीव ब्रह्म जीव ब्रह्म नहीं. ऐसा सिद्ध हुवा; इतनाही नहीं, किंतु जब कि वेदांतियोंके ब्रह्म-ईश्वर और जीवकी* ही सिद्धि नहीं होती तब, उनकी एकता-मानना तो कैसे बने. एतद् दृष्टि "जीवब्रह्मएक," इस सिद्धांतमें विश्वास नहीं ठहरता.

जो, मुमलमान. ईसाई वा पारसियोंके समान ऐसा कहांगे कि "यह ब्रह्मांड विचित्र कार्य रूपहै-मनुष्यसे यह नहीं बना-नहीं बन सकता. काये, कर्त्ता बिना नहीं होता. इस हेतुसे "जगत् कर्त्ता कोई ईश्वर है" ऐसा मान लेना चाहिये. इतनेमें ही विश्वास रखो. इसमें आगे तर्क, बुद्धि

* यह वेदांत पक्षका प्रसंग है, इस लिये अन्य पक्षोंके विशेष दोष नहीं लिखे.

† पूर्व [दर्शन २-३] में जो शैली-निर्णय प्रकार-गति जनाई है, उसका उपयोगभी यहां जीव स्वरूप निर्णय प्रसंगमें यथोचित ले लेना चाहिये.

* वाचक महाशयको विदिन हो कि, इन प्रसंग विषे जीव-ईश्वरके खंडनमें आप्रह नहीं है; किंतु वेदांतियोंके जीव ब्रह्मकी एकता संबंध विषयकी असमीचीनता देखने अर्थ उनके माने हुये जीव-ईश्वरकी असिद्धिमें यथार्थ प्रयास है-उनका, माना हुआ जीव ईश्वर सिद्ध नहीं होता, यह आशय है. (पृ. १२९ की नोट देखो)

मत चलाओ; क्योंकि तमाम धर्म पंथकी जीव (मूल) विश्वास मात्रपरहे, अन्यथा नहीं। इसी प्रकार जीवेश्वरको विश्वाससे मानके तर्क, युक्ति प्रमाणविना, उनकी एकताभी विश्वाससे मान लो। इसका यह समाधान है कि, उक्त हेतु निर्दोष नहीं; क्योंकि ईश्वर मानें; परंतु पूर्व रीतिसे सर्वज्ञ त्वादिकी सिद्धि नहीं होती-नव, कर्त्ता कैसे सिद्ध होगा? योक्तिक वा अनुमानिक विश्वाससे, विना कर्त्ताके भी, जगतका स्वरूप और क्रमसे जगतकी अनादिता सिद्ध होजाती है। अतः वो-ह हेतु सदोष है। और, जबकि, ईश्वरके माने, अनुमानिक अस्तित्व ढेरानमें मूल साधन बुद्धि, युक्ति, कुदरतको मान-इनका उपयोग लिया, तो फेर सर्व स्थल प्रसंग-विषे उनको लेनाही पडेगा। अन्यथा 'ईश्वर है' इतना कथनही असंभव होगा। वा एक अणुमेंभी वा, मुझ अपनी सामर्थ्यन जितानेवालेमेंभी अगम्य शक्ति मानके अणुको वा मुझको ईश्वर क्यों न माना जाय? वा ईश्वर नहीं है वा न मालूम क्या है? इत्यादि क्यों न माना जाय? इत्यादि कारणसे संशय, असंभावना, विपरीत भावना रहित, मनको विश्वास नहीं होनेका।-किंतु भ्रमरूप वा कल्पना मात्र है। जैसेकि:-जो मुसलमानोंका उक्त विश्वास सच्चा वा निर्दोष था तो उन्होंने स्व विश्वासमें रहे हुये दूसरे धर्मवालों (पारसी, हिंदु वगैरे) के तन, धन, मन, आदर, पुत्र पुत्री, स्त्रियोंको क्यों खराब-भ्रष्ट किया? क्यों दुःख दिया? किरोड़ों अनपराधि मनुष्योंको जान क्यों ली-रोमन कैथलिक, प्रोटस्टेंट ईसाईयोंने धर्म युद्धार्थ लाखों मनुष्योंका रक्त क्यों बहाया? वर्त्तमानमेंभी वे उभय, पर धार्मिकोंको स्वधर्ममें लानेकी क्यों कोशिश करते हैं? पीढ़ियों-

* मूर्ति, वा गुरु वा सूर्य वा एक जड़ अणु उपर ईश्वर रूप-

से पूजते आये हुये विश्वास पारसियोंकी पूज्य अग्नि उनके
 [अपने आश्रितोंका] ही हाथ वा घेरको क्यों जलाती है ?
 सोमनाथ पट्टनवाले महादेव [जड़मूर्ति] ने अपने विश्वास पू-
 जारियोंको, महामूढ़ गजनवीसे क्यों न बचाया ? निदान ऐसे
 विश्वास, कथन मात्र वा कुविश्वास हैं; अज्ञानोंको बहकाना
 और उनकी हाना करनी है. अन्यथा ? कंकरमें रुपैयेका वि-
 श्वास करनेसे उस द्वारा बाजारमें पदार्थ प्राप्त, २ संख्या
 अमृतरूप फलप्रद, ३ उपासकका चतुर्भुजादिस्वरूपसे दर्शन,
 ४ और ब्रह्मज्ञानी वेदांतीभाई, अभिक्षुक, सर्वज्ञ-अंतरजामी हो
 जाना चाहिये. परंतु उक्त विकल्पों समान होता तो नहीं है;
 अतः विश्वास मात्रसे ईश्वर वा जीव मानके उनकी एकता
 मात्रा एक प्रकारका छल, कपट, अज्ञान वा कुविश्वास होगा.
 व्यर्थ है, हानोकारक है. क्योंकि प्रमाण, युक्ति, कुदरतके अ-
 नुकूल नहीं है. इसी प्रकार असिद्ध-असमीचीन एकतापरभी
 विश्वास अकर्तव्य है. हेय है.

और जो यह कहो कि “जैसे जीव वा ईश्वर वस्तुतः
 तत्त्व वस्तु हों जान हों, [इस विवादसे अपना कोई प्रयोजन
 सिद्ध नहीं होता, अतः इसको त्याग देना चाहिये]; परंतु
 सदाचार-सद्धर्म-मनुष्य ज्ञातव्य-कर्तव्य-प्राप्तव्यमें लगे रहना
 चाहिये. दुराचार, अधर्म-अकृतव्यसे, बचना चाहिये. अब
 मानो कि:-? ‘यदि दंडदाता-फलप्रद कोई ईश्वर नहीं है’ त-
 ब तो, सदाचारी, दुराचारी-उभयकी उनके मरने पीछे
 समान अवस्था है (कुछ नहीं. शून्य.)-उभयमें कोई विलक्ष-

से विश्वास रखनेवाले इत्यादि.

क-१४३ पृष्ठसे पीछे १४४ पृष्ठके उत्तर-इस दरमियानमें
 पृष्ठ १४३ क, १४३ ख, १४३ ग, १४३ घ, १४३ ङ,

णता-विशेषता नहीं है. परंतु जीवनकालमें सद्गुण कर्मवाले को तन मन और लोकका सुख-आनंद, फल मिलता है-विशेष दुःख नहीं. और दुष्ट गुण कर्मवालेको तन, मन और लोकका दुःख, फल मिलता है-विशेष सुख नहीं. इतनी उभयमें विलक्षणता-विशेषता है; जोकि जड़वादी-अनीश्वर-वादी-नास्तिक, परलोक नैवादीको भी संमत है. २ यदि ईश्वर.. जीव वस्तुतः हों तो, मरने पीछेभी सदाचारीको वर्त्तमान जन्मसे विशेष सुख-स्वर्ग और दुराचारीको विद्यमान जन्म गत दुःखसे अधिक-दुःख विशेष-नरक फल मिलेगा; इतनी उभयमें विलक्षणता-विशेषता है. अर्थात् सदाचारी-सद्कर्म गुणवान् उत्तम रहा. परंतु भय वा किसी लोभ विशेष बिना, अदीर्घदर्शी-अज्ञानी जन-लोक समाजकी, परिणाममें स्व-हानी कारक-निषिद्ध से निवृत्ति और परिणाममें स्व सुखकारक-शुभमें प्रवृत्ति होना-रहना कठिन है-संभव नहीं. क्यों? उनका विषयाधीन होना स्वभाव रहता है. एतद्दृष्टि दंड-दाता-फलप्रद-व्यवस्थापक ईश्वरका मात्रा-मनाना ही उत्तम है-लोकको सुखकारी है. वैसेही, 'जीव ब्रह्मकी एकता हो वा न हो' इस विवादको छोड़ देना चाहिये. सदाचारादिमें लगे रहना योग्य है. अब जो १-एकता नहीं है-नहीं होती होगी' ऐसा मानें तो, उपदेशभी नहीं होसकता-अनहुईका ज्ञान नहीं होसकता. २-और 'जो हे वा हो' तो, जब तब होने योग्य है-उसका ज्ञान हो जायगा. परंतु 'जीव, ब्रह्मरूप हो जाने'-नामा लोभ (-जब तब* जीव ब्रह्मकी

१४३ च १४३ छ, १४३ ज-८ पेजहैं-प्रेसने अपनी प्रतिज्ञा न पाली और दूसरे प्रेसमें भी छपा, इस कारणसे ऐसा क्रम रखना पड़ा.

* 'बोह जन्म-समय यही हो-किसीको इसी जन्ममें उपदेश

एकताके ज्ञानसे मोक्ष होती है-) के बिना, जिज्ञासुओंको एकताके ज्ञान होनेके विरोधी-प्रतिबंधकोंसे निवृत्ति-त्याज्य-निषिद्ध-निषेधसे अरुची ओर तिसके साधनोंमें प्रवृत्ति नहीं होसकती; इसलिये जीव ब्रह्मकी एकता (जीवका ईश्वर-ब्रह्म होना-हे) के माने मनानेमें प्रयास करना चाहिये."

इसका उत्तर-समाधान यह है:-जीव, ईश्वर (वा जीव ब्रह्मकी एकता) के विवादको छोड़के 'सद्गुण कर्म स्वभाव-का संपादन-ग्रहण-प्रचार-वर्तन-अभ्यास-उपदेश-श्रवण-मनन-उपयोग और दुर्गुण कर्म स्वभाव-प्रकृतिका-असंग्रह' इतना पक्ष तो ठीक है; यद्यपि सद्गुण कर्म और असद्गुण कर्मके स्वरूप-मंतव्य निर्णय संबंध विषे रूढ़ी-जाति-देशका-ल-मत-धर्म-पंथ-शास्त्रकारोंका विवाद-मत भेद है.-यथा:-'बौद्ध, मुसलमान हिंसाको, शाक्त, ख्रिस्ति-हिंसा-पशुवध, मांस खान-मदिरापानको, वेद-नियोगको, जैन-मनुष्य पीडा और मलिनताको, दोष-पाप-अधर्म-त्याज्य-असद् गुण कर्म नहीं मानते; अन्य मानते हैं. इत्यादि'—लोक विषे कितनीकमूल मूल बातोंमें अंतर है; तथापि जिसको मनुष्य मात्र मंडली-सर्व सद्गुण कर्म मानते वा मान सकते हों, वेसी बातों-बाबतोंके संबंधमें उक्त-पक्ष-आपका कथन लागु पड जाता है-सद्गुणादिका निर्णय हो जाता है. यथा,:-'सत्य, अक्रोध, वैर्य, क्षमा, अस्तेय, तन मन वाणीकी पवित्रता, इंद्रिय मन-को स्वाधीन रखना, बुद्धि-वीर्य-बल और विद्याकी वृद्धि करना—तदर्थ तदयोग्य-वेसे उपाय लेना;' यह धर्म—इन

द्वारा होने वालाहो. अतएव उसका प्रचार-उपदेश सर्वदा उचित है' ऐसा इस वाक्यका अध्याहार-अदृष्ट प्रयोजन है,

‡ तकरारी-विवादित विषय है.

का मूल मनुष्यमें स्वभावतः+ अदृष्ट जैसा विराजमान है. वा मनुष्यके कर्तव्य हैं. तिसके विपरीत अकर्तव्य हैं.-यह बात सर्वको संमत है. इस लिये सर्व मान्य गुण कर्म-आचरण विशेष आपका कथन मानने योग्य है. तथापि जीवेश्वर-जीव ब्रह्म-की एकताके विवादको छोड़केजी, वेसा सिद्धांत नहीं मान सकते. अर्थात् जो 'एकता' नहीं है, तब तो, आपका पक्ष गया. और उक्त धर्मका उचित फल, जीव जोगेगा. और जो 'एकता है' तो, जीवको कुछ कर्तव्यही न होगा.-कर्मोपासना ज्ञानकी आवश्यकता ही नहीं रहेगी. औरभी, जीवेश्वरकी एकता मानने मात्रका फल, जैसे विद्यमान-जीवनकालमें भिक्षा मांगना, द्रव्य सहन करना, बुरी भली दृष्टि उठाके-पाप पुण्य-उनका फल न मानके अनाचरण-यथेच्छा वर्तनमें प्रवृत्त होना-आलसी वृत्ति, इत्यादि, दुःखोत्पादक कृत्य और उनके माननेवालोंको विशेषतः दुःखी देखते हैं. वेसे 'मरने पीछेभी, दुःख फल होगा' ऐसा क्यों न माना जाय ? ब्रह्म-ईश्वरकी बराबरी करनेसे सुख फल मिलना मुश्किल-असंभव. और शब्देतर, न-उसकी साक्षी. जो आप, उन सत्कर्म उपासनादिका जीवन सुखार्थ, कर्तव्यता मानोगे, तो

+ मिथ्यावादीभी, अपने संबंधमें अपने सामने झूट बोलनेवाले वा झूठको अपने दिलमें बुरा समझता है. चोरकोभी अपनी वस्तु चुरानेवाला वा चोरी, मनमें बुरे मालूम होते हैं. इत्यादि.

+ सत्यादि दसवातें मनुस्मृतिमें मनुमहाराजनेभी बताई हैं. इ-
नका कुछ विस्तार और कर्मोपासना ज्ञान-इन तीनोंके बिना, मनुष्यका किंचित्भी जीवन व्यवहार नहीं हो सकता. इत्यादि कि-
तनेक सर्व मान्य विषयोंका 'व्यवहार दर्शन' नाम प्रसिद्ध ग्रंथमें वर्णन है.

‘एकता वा भेद हे’,—‘हे सो हे’—इसका उपदेश अकर्तव्य हे. किंतु ‘उन सर्व मान्य विषयका ही—उपचार—उन्नति—उपदेश योग्य हे’; ऐसा मान लेना पड़ेगा. अनिश्चित—असत्यका लोभ देना छोड़ देना होगा. और जो ऐसा कहोगे कि. “एकता तो हे ही”—केवल—उसके जनाने/वासते प्रयास हे” तो, मैं यह कहूंगा कि जनाना व्यर्थ है क्योंकि उसके मात्रेसे मनुष्यका जीवन सुख नष्ट पर्याय होजाता है.—कर्तव्य दृष्टि उठनेसे नाना दोष प्राप्त होते हैं वा उनका अवसर रहता है. तथाहि एकता अदृष्ट फल नहीं, इस लिये आपका दृष्टांत, दार्ष्टांतसे-विषम है; अतः मान्य नहीं. पुनः ऐसी (आपने जो कही वैसी) कल्पना मानभी लेवें तो, एकताके बदले “उसका निषेध क्यों न मान लिया जाय ? वा असद् बोलना—सत्य नहीं बोलना, ऐसा क्यों न स्वीकारा जाय ?—क्यों न कहा वा माना जावे. ?” अर्थात् कल्पना तो कल्पना. तथाहि इस एकता—फल—कल्पना प्रसंगमें वादको अवसर मिलनेसे आपकी पूर्वोक्त (विवाद त्याग) प्रतिज्ञाका भंग हो जायगा. एतद्दृष्टि सर्व मान्य उन्नति—सुखकारक उक्त वाक्योंका ही उपदेश—मात्रा—मनाना उचित—योग्य है. असिद्ध, कल्पित—जीव ब्रह्मकी एकता नाम सिद्धांतका उपदेश योग्य नहीं—हानी कारक है.

शैली—दर्शन—५.

जो यह कहो कि, “आर्यावर्तमें जब बौद्ध और जैन मतने बल पाया, और वेद ईश्वरकी मान्यताका अभाव हुवा; तब शंकराचार्य महाराजने, जीवेश्वरकी एकताकी शैली निकाली, अर्थात् प्रत्येक जीवोंको ईश्वर सिद्ध कर बताया. उ-

पनिषदोंके अर्थ वेसेही किये. ओर उसके सिद्ध करनेकेलिये अनेक प्रकारकी प्रक्रिया घड़ी गई. (जिनका खंडन मंडन वर्त्तमान विषे हो रहा है). अन्यथा वस्तुतः जीवेश्वर कोई पदार्थ नहीं; किंतु मायिक-कल्पित-मन घटत हैं. केवल “चे-तन ब्रह्म सत्य, तदेतर मिथ्या.” यह सिद्धांत है.” जो ऐसा हो तो, उनके महत्त्वका निषेध हो पडनेसे यूँ क्यों न कहा जावे कि ‘ब्रह्म सत्य जगत् मिथ्या’ यह सिद्धांतभी पूर्व प्र-कारवत् कोई गुह्य कारणसे कल्पा हो? ओर इस शैली (जी-वको अकर्त्ता अभोक्ता ईश्वर वा ब्रह्म कहना) से आर्यावर्त्त-में कितनी हानी हुई और हो रही है, उसका दोष किस प-र होगा? कर्म उपासमा गई; वेद ईश्वर मिथ्या ठेरे; नास्तिकता आई; मिथ्या सिद्धांत होनेसे मोक्षभी नहीं मिला; नि-रुद्यमता, आलस्यने दवा लिया; दुराचार (व्यभिचार-गुणे गुणान् वर्त्तते) फेल गये; “युवति सदा भोगे संन्यासी” “त्याग आश ईशकी” “न बंध न मोक्ष” “न निरोधो न चोत्प-त्ति”. इत्यादि वाक्य बोधक ग्रंथ फेलने लगगये; अतएव आपका मंतव्य वा शैली ठीक नहीं-त्याज्य है. इससे अच्छा तौ यह सिद्धांत था कि, “जगत् सत्यम् ब्रह्म मि-थ्या जीव ब्रह्मेव ही परः”—जीवको भय बना रहता. असद् कर्म न करता. सद्कर्ममें लगा रहता. सनीति व्यव-हार चलता.

“जो यह कहो कि, “ब्रह्मसे जीव वा प्रकृति कभीभी भिन्न देशमें नहीं होते-ओत प्रोत हैं-अनादि कालसे साथ (समवायसे) रहते आये ओर हैं तथा रहेंगे; अतः एकता है.” उक्त मंतव्य मानेसे, यद्यपि ग्रंथ लिखिन दोषोंसे इतर प्रकारके दोष आवें वा न आवें-[उसका यहां प्रसंग नहीं],

तथापि प्रचलित वेदांत संबंधमें, जो इस ग्रंथ विषे दोष लिखे, वे नहीं आते। जब यूँ हे तो, इस शैलीका प्रकार मानके कर्म, उपासना, सदाचार आदि करो। कराओ। अहं ब्रह्म-पना छोड़ो छुड़ाओ।

जो यह कहोकि “जो वस्तुनः सिद्धांत (असल रहस्य-वात हे सो), शब्द पद्धति वा कोईभी प्रकारकी शैली रचे विना, नहीं समझा सकते-समझाने विना जीव, तत्त्व रहस्य पर नहीं पहुँच सकता; इसलिये अन्य शैलियोंसे उत्तम “जीव ब्रह्मकी एकता” नामक शैली ओर नाना प्रकारकी प्रक्रिया ओर परिभाषा (पद-शब्द) रचेहैं। नहीं तो-वस्तुतः (चिद् ब्रह्म) जड (माया) उभय के स्वरूप अकथ-कल्पनासे पर-सिक्किलप निर्वकल्प रहित होनेसे जो कुछ सुनते, कहते, विचारते-कल्पते-सुनाते-उपदेश करते-लिखते हैं, वोह तमाम, सदोषहे। अतएव तुम्हारा (समीक्षकका) कथन-खंडन (जो कहा ओर कहोगे) मान्य वा स्वीकार करने योग्य नहीं।” इस मोहक कथनका यह उत्तरहे कि, जेसे आप कहते हो वैसे, अन्य मत पंथवाले (यथा अनैकांत वादी जैन, विज्ञान वादी बौद्ध, चारवाक, जडवादी वगैरे) भी स्वसिद्धांत मनाने वास्ते कहतेहैं। तहां, ‘किसका कथन, शैली, प्रक्रिया, सिद्धांत यथार्थ माने’ यह बात जिज्ञासु (जिसने यथार्थ सिद्धांत-असल तत्व, भाषा नही कियाहे ओर उसके जानने के लिये पूर्ण इच्छा रखताहे सो.) निश्चय नहीं कर सकता-उसे ज्ञात नहीं हो सकती-सर्व मतोंमें दांवा डोल होनेवालाहे। सर्व पक्षकारोंके वास्ते, समान खयाल-विचार-कल्पना (सर्व पक्षकार-मतवादियोंकी भिन्न २ शैली-शब्दार्थ-शक्यार्थ-शब्द रचना-लक्ष्य लक्षण सिद्धांत-मतव्य-निश्चय सत्य नहीं

होसकते, उनमें कोई एकके सत्य वा सर्वके असत्य-अर्थ शून्य होंगे-वा तद्विन्न अन्य सत्य-यथार्थ होंगे) करने योग्य होगा। उसकी अव्यवस्था होगी। तदुपरांत इसका उत्तर अनुभवादि प्रसंगोंमें भी है। तथाहि आपका उक्त कथन यदि 'यथार्थ है' ऐसा मान भी लेवें, तो आप (मिथ्या-जड अंतःकरण वा वेदादि) कुछ (ब्रह्मनित्य, माया अनादि) सांत, जीव ब्रह्म एक, बंध मोक्ष, वा जीव ब्रह्म है वा नहीं, इत्यादि) भी कहने योग्य नहीं रहेंगे। आपके संप्रदायी ग्रंथ वा उपदेश बंद करने पड़ेंगे।

किंवा, जैसे देशकालानुसार उक्त [एक्ताकी] शैली निकाली थी, वैसे अब भी आप विद्वान, बुद्धिमान, सज्जन, परोपकारी, निष्कामी, महाशय संप्रकरके संप्रसदाचार-प्रवर्तक, सद्धर्म सूचक, वेदेश्वर सिद्धक, किंवा अन्य प्रकारकी, अन्य धर्म पंथोंसे शिरोमणि उत्तम और पाखंड धर्म नाशक योक्तिक नवीन शैली, निकालके प्रचार करिये तो ब्रह्म स्वरूप ब्रह्मसे जो हानी हुई सो तो हुई (अनहोनी नहीं होती), परंतु जो हो रही है, सो बंध पड़ जाय। और होने वाली का मूल-बीज उससे अस्तु।

१ वहङ्ग संप्रदाय लीला सूचक, गुजराती भाषाका 'पुष्टि मार्ग' नामक ग्रंथ वांचो,

२ पांचों डंगली समान तो नहीं होतीं। तथापि कच्छ, काठियावाड, पंजाब, मुंबई, सिंध, नाथद्वारा, शाहपुरा, ब्रजादि देशों विषे जाके अखाडे, द्वारे, मंदिर, सत्संग-मंडलीको योग्य रीतिसे तपासिये, उनके सामान्य संगिर्योंमें ब्रह्मज्ञानाभिमानियोंके संस्कार, खयाल, आचार, पुरुषार्थ सामान्यतः शोधिये। शुद्ध-सच्चा-सदाचारी महात्मा पदका वाच्य कोई विरला पुरुष पाओगे। शेषतोशेष,

सूचना.

वक्ष्यमाण दर्शनोंमें योग्य युक्ति (सृष्टिनियमानुकूल बुद्धिका उपयोग) विशेषका प्रसंग आनेवालाहे; अतः वाचक महाशयको पूर्वोक्त (दर्शन २) तर्क प्रतिष्ठा प्रसंगपर ध्यान होना चाहिये. गंभीरता पूर्वक तर्क (अनिष्टावादान) की महिमा ध्यानमें रहने वाली यह रूपालंकार बसहे. ^१ अज्ञान. विपरीत भावना, असंभावना संशय. तर्क. निर्णय-ज्ञान.

^२ शूद्र. दुष्ट. वैश्य. क्षत्री. ब्राह्मण.
 विश्वास } प्रमाण शून्य. अनुमान. प्रत्यक्ष. { यथार्थ (स-
 शब्द. } युक्त) अनुभव

अतः जो व्यर्थ वा सदोष वा हारजीह मात्रकी अपेक्षासे शुष्क तर्ककी जातीहे, उसको छोड़के तर्क-युक्ति प्रसंगको ध्यान बाह्य वा उसकी उपेक्षा करना, कायरता और हानीकारक मोहे. क्योंकि जैसे क्षत्रीका काम प्रजाको दुष्टोंसे बचाके रक्षा और पालन करनाहे; सूत्र बाँडका कामहे, पशु वा अनिष्ट वायुसे फूलोंको बचाना. वैसेही तर्क-युक्ति द्वारा अनन्तके नाशपूर्वक सत्की रक्षा होतीहे; असत्से सत् बच जानाहे; अज्ञानादिके निवृत्त और यथार्थ ज्ञान होनेका बोह सहकारी साधनहे. अतः कितनेक भाई जो ऐसा कहते वा मानतेहैं कि “तर्क बढ़ाना अच्छा नहीं-हेयहे.” यह बात सर्व स्थलमें मान्य नहीं होसकती. किंवा उनकी कायरताहे; यह मान्यता, उनको यथावत-यथार्थ हाथ न लगाने और दृढता न होनेका वा वैसे अस्तरका चिन्हहे. उपमा, उपमेय उभय मिल २ हुवा करतेहैं; परंतु वेदांती भाई रज्जु सर्पादिके दृष्टान्तोंसे उनके उपादान कारण मायाको मिथ्या सिद्ध करतेहैं, यह अमान्य युक्तिहे; क्योंकि उभय एकरूप-साव्यहैं. इत्यादि. *निदान ऐसे व्यर्थ युक्ति, तर्क व्याज्यहैं. निर्णय के साधन योग्य तर्क-युक्तिका अनादर करना योग्य विषय और अपने मान्य मान तथा विद्वान फिलोसोफरोंका अपमान करने समानहे.

१ उपमेय. २ उपमा. * एसेही अन्य बाडे पंथके पक्षकारोंमें दोष आतेहैं.

ब्रह्म सत्यम् जगत् मिथ्या-दर्शन-६:

हमारे प्रयोजनका विषय प्राचीन वृत्तिकार और नवीन वेदांतियोंका असंभव अंश नाम सिद्धांत है; किसी पूज्य योग्य आत्मव्यक्ति वा मान्य ग्रंथ किंवा सद्देहांत खंडनमें प्रयोजन-आशय नहीं है; किंतु सदासांदिचार वास्ते उद्यत होके सत्प्रचार हो, इतना आशय है. किसीके मत-धर्म-पंथ वा योग्य ग्रंथ किंवा किसी महात्माकी निंदा स्तुतिमें हमारा प्रयोजन नहीं है. ३ एतदृष्टि पूर्वोक्त

१ उपनिषद् कर्त्ता, ब्रह्मसूत्र कर्त्ता, गीता रचने वाले, उनपर वृत्ति और भाष्य करनेवाले इत्यादि पूज्य महात्मा वा आचार्य व्यक्तिओंपर कटाक्ष नहीं है; क्योंकि मेरी समझ अनुसार मैं ऐसा समझ रहा हूं के सर्व फिलोसोफरों (गौतम, कणाद, कपिल, जैमिनी, अरस्तु (अरिस्टोटल), फॉर्मागोरस [पिथागोरस], बुद्ध, जिन तीर्थंकर महावीर. वा वर्त्तमानके यूरोप अमेरिका वाले-तमाम फिलोसोफर-इत्यादि) से वेदांत कर्त्ताकी फिलोसोफी प्रबल और उत्तम है. तथापि सुव्यवहार विरोधि, भ्रष्टकारक और असंभव, “ अनादि सांत, मिथ्या और जीव ब्रह्मकी एकता संज्ञक अंश (वा सिद्धांत) रूप वर्त्तमान प्रचलित शैली ” पर तमाम ग्रंथका कटाक्ष है.

२ जो नैसर्गिक सृष्टि नियमानुकूल युक्ति अनुभव सिद्ध सद्-यथार्थ-हो, उस वेदके सार-[वेदांत पदके वाच्य]-वेदांत-पर कटाक्ष नहीं.

३ वेदके सार जाननेवाले, ऐसा नहीं किंतु रुढीमें [अतीत गोसांईवत्] वेदांत संप्रदायी नाम धरनेवाले.

वेदांत सिद्धांतके एक अंश-जीव ब्रह्मकी एकताका खंडन (दोष) ऊपर लिखनेमें आया है. ओर अब आगे उस सिद्धांतके दूसरे अंश (ब्रह्म सत्यं जगत् मिथ्या; अत्यंत निवृत्ति) विषे तथा उक्त सिद्धांत संबद्ध अन्य प्रचूरण विषय संबंधमें संक्षेपसे (शंका-खंडन-दोष) लिखते हैं:-

आष (वेदांती महाशय) के माने हुये पूर्वोक्त (ब्रह्म सत्यं जगत् मिथ्या) सिद्धांत स्विकार करनेपर अन्य भी अनेक शंका-प्रश्न-संशय उत्पन्न होते हैं, यथा-ब्रह्मसे इतर कोई सत्य भी है वा नहीं ? जो कहोगे कि है; तो स्वपक्ष त्याग होगा-द्वैतापत्ति होगी. जो कहागे कि “ नहीं है; ब्रह्मेतर सर्व मिथ्या हैं; ” तो ब्रह्मेतरका मिथ्यात्व, सत्य-नित्य है वा मिथ्या-असत्-अनित्य है ? प्रथम पक्ष मानोगे तो, मिथ्यात्व नामा धर्म सत्य होनेसे उसका आश्रय धर्मी (ब्रह्मेतर अन्य भी) सत्य ठेरेगा; ओर दूसरा-उत्तर पक्ष मानोगे तो, मिथ्यात्वको मिथ्या वा असत् मानेसे व्याघात है ओर स्व पक्ष त्याग होगा; तथा ब्रह्मेतरकोभी सत्य माना, ऐसा परिणाम निकल आवेगा. जो ५ मिनट वास्ते हठसे आपका पक्ष मानभी लेंगे तोभी, दोषसे रहित नहीं होता, अर्थात् वेद-शब्द, वाणी, मन, बुद्धि, वामदेव, उद्दालक ओर आपका कथन, मंतव्य बंध मोक्ष, कर्मोपासना, ओर श्रवण मननादि उपदेशभी मिथ्या होंगे. जब यूँ है तो, आपको व्याघात दोष प्राप्त होगा, अर्थात् पूर्वमें आपने उपनिषद्, जीव ब्रह्मकी एकता इत्यादि मिथ्याको प्रमाण ओर सत्य माना है ; अतः आपका मंतव्य कथन ओर विश्वास त्याज्य है.

जो ऐसा कहोगेके “ व्यवहारमें तो सर्व सत्यही है परंतु परमार्थमें ब्रह्मेतर सर्व मिथ्या है ” तो सहजमें यह प्रश्न उठता है के ब्रह्म स्वयंभू है. उससे इतर व्यावहारिक [वेदादि] सर्व मिथ्यो हैं. सो, उसकी प्राप्ति करनेमें साधनभूत नहीं होसकते और ब्रह्म, प्राप्तभी किसको होवे ? स्व स्वरूप तो सदा प्राप्त रूप है. ओर मिथ्या—जड उसको प्राप्त नहीं होसकते. वा वोह इनको प्राप्त नहीं होसकता, जैसे स्वप्नका स्वयं स्वप्नदृष्टा—राजा—जाग्रतकी भूमि ओर राज्य सत्ताकी नहीं लेसकता; स्वप्नगत दुःखको जाग्रतके वैद्यसे निवारण नहीं करासकता; वेसेही व्यावहारिक वस्तु, पारमार्थिक ब्रह्मको नहीं प्राप्त होसकती, वा नहीं करासकती, वा ब्रह्मरूप नहीं होसकती. इसलिये जीव ब्रह्मकी एकताका उपदेश वा मंतव्य व्यर्थ है. कारणके आपके सिद्धांतानुसार उसके मानने वा विश्वाससे व्यावहारिक मिथ्या मोक्षकी प्राप्ति, फल होगा. अन्य कुछ फल नहीं. अर्थात् पूर्वोक्त रीतिसे परमार्थरूप ब्रह्मकी प्राप्ति का अभाव है. एतदृष्टि यह सर्व मंतव्य वा उसकी सिद्धि मानो थूके पकोड़े वा राखमें द्रव्याहुती (द्रव्य, काल, व्यय करना)—जैसा है.

जो कहो के “ हमको इष्ट है अर्थात् बंध, मोक्ष, जिज्ञासु, अधिकारी, उपदेश, साधन, वेद, अहंब्रह्म-ज्ञान, जीव ब्रह्मकी एकताका मंतव्य—इत्यादि मिथ्या हैं. ब्रह्म चेतन मात्र सत्य है. ” तो मिथ्या स्थाणु पुरुष समान, दृष्टा पुरुष ब्रह्मको सिद्ध न कर सकोगे—न जान सकोगे. मिथ्याका विषय ब्रह्मभी मिथ्या माना पड़ेगा.

आपको निष्फल-निष्प्रयोजन, मिथ्यावादित्व स्वीकारना होगा. 'स्व हानी करनेमें जीव स्वतंत्र है, फल भोग-नेमें परतंत्र है.' जीववादीके ऐसे सिद्धांतसे आप देवन्के प्यारेको जो गति प्रिय हो सो मानो. अस्तु.

अहो आश्चर्य !! श्रोतादिकोंको, मिथ्या स्वमतव्य (अहंब्रह्म जगत्मिथ्या), मिथ्या मानके फेर उपदेशादि व्यापारमें प्रवृत्त होना क्या न्यून दोष है ?

परंतु वास्तविक सीत-प्रकार-भाव-से आपका सर्व कथन, मतव्य, उपदेश दोषग्रस्त रहने, असमीचीन होने, युक्ति प्रमाण और सृष्टि नियमानुकूल न होने, और परिणामशून्य वा भ्रष्टकारी होनेसे अमान्य-त्याज्य है.

श्रेय-दर्शन-७.

जो के आपका सिद्धांत यथार्थ नहीं है, अतः उसका फल-श्रेयभी यथार्थ नहीं होना चाहिये, कारणके 'ब्रह्मे-तर जीव-मायादि अनादि सांत" यह आपका सिद्धांत है. इस असंग मतव्यसे श्रेयभी नहीं; क्यों के जीवका स्वरूप आपकी रीतिसे, अंतःकरण विशिष्ट (अंतःकरण पद-से वेदांतमतगत पक्षमें अविद्यादि सर्वका ग्रहण है. जैसेके पूर्वमें जीवके स्वरूप कहे हैं.) चेतन है. 'सो अंतःकरण साव-यव मध्यम परिमाणवाला है. अन्यथा शरीरकी वृद्धि क्षय और न्यूनाधिक [हस्ति, कीड़ी] शरीरमें जीव जन्मकी व्यवस्था नहीं बनती" और चेतन विभू परिमाणवाला है. अब जो जीवगत अंतःकरण भागको कर्त्ता भोक्ता मुख्य जीव मानें, तो जीव मध्यम स्वरूप हुवा. मध्यम परि-

णामी, सादि सांत होता है, यह सिद्ध नियम है, अतः जीव सादि सांत हूँवा. ओर जो अकर्त्ता अभोक्ता चेतन भागको मुख्य जीव मानें, तो अनादि अनंत होमा. ओर जो विशिष्ट [उभय] को मुख्य मानो तो उभय प्रकारके दोष आनेसे अव्यवस्था होगी. अनादि सांत वा सादि अनंत नहीं कहसकोगे. निदान उभय प्रकारसे कर्तृत्व, भोक्तृत्व, कर्मोपासना, ज्ञान ओर उसका फल मोक्ष मानना व्यर्थ वा असंभवहै, यह स्वयं सिद्ध होजाता है. [सादि सांतका पुरुषार्थ ओर मोक्ष कुछ नहीं. नाशवान् होनेसे. अकर्त्ता अभोक्ताका बंध वा मोक्ष कुछभी नहीं बन सकता अतः उसके साधनभी नहीं. ओर विशिष्टमें यही उभय दोष हैं.] इसलिये उभय प्रकार श्रेय ओर साधनके अभावसे तत्त्वमस्यादिका उपदेश वा उनके मनमाने अभिप्रायका मंतव्य, व्यर्थ है.

जो यह कहो कि "माया-अज्ञान ओर उसका कार्य अविद्या अंतःकरणादि (सावयव-मध्यम) सांत हैं. " तो, सर्व जीव, कर्मोपासनादिभी सांत मात्र पड़नेसे उसका फल मोक्षकोभी सांत स्वीकारना पड़ेगा. क्यों कि जो बंध होवे उसकी प्रति वा उसकी मोक्षका व्यवहार कहा जासकता है; ब्रह्म बंध मोक्षसे रहित है. अतएव यह शंका उठती है कि मोक्ष किसकी ! तहां जिसमें बंध मोक्षका व्यवहार है वा तदर्थ जिसको उपदेश है ओर जो उपदेशकर्त्ता है; यह सर्व मायाके कार्य होनेसे सांत हैं, अतएव मोक्षावस्थाका आश्रय वा अभिमानी-जीव सांत होनेसे मोक्षभी सांत ठेरी. इसी वास्ते श्रेय अभा-

वका कथन यथार्थ हे.

कोई ओर किसी प्रकारकीभी वस्तु (जो कि वस्तु-
गत्या वस्तु हो) “ जो, अनादि हे सो, सांत नहीं होती
ओर जो सादि हे सो, अनंत नहीं होसकती ” यह सृष्टि
नियम हे.—सर्व विद्वान ओर बुद्धिमानोंको किंचित् बिचा-
रसे सो नियम गम्य होने योग्य हे. “ ओर जो नैयायि-
कादि (किरानी, कुरानी, पौराणी, जैनी, वेदांती आ-
दि^१) प्रागभावादिको अनादि सांत ओर प्रध्वंसाभावादि
(वा कौइ पक्षकार संयोगके वियोग) को सादि अनंत
मानलेते हैं सो बात, सर्वथा युक्ति प्रमाण ओर अनुभव-
के विरुद्ध हे. तथाहि वेदांत पक्षमें अभावजन्य भावरूप प-
दार्थका होना ओर प्रागभावादिको पदार्थ मान्ना अंगी-
कृतभी नहीं हे, अतःएव विस्तार *नहीं लिखते. तथापि

१ किरानी कुरानी, ईश्वर सिवाय अन्य तमामको अभा-
वजन्य भावरूप पदार्थ मानके सादि अनंत ओर कर्मफल तथा
मोक्षकोभी सादि अनंत मानते हैं. पौराणी, जैनीभाइ मोक्षको
सादि अनंत कहते हैं. वेदांतीभाई ब्रह्मेतर माया, जीव, ईश्वरको
अनादि सांत ओर मोक्षको सादि अनंत मानते हैं, इत्यादि. यद्यपि
वेदांत पक्षमें माया, जीव, बंध ओर मोक्षको सर्न प्रकार अनिर्व-
चनीय कहते हैं. तथापि वे निर्णय प्रसंगमें (गडबड करके) उक्त
दोषवाला पक्षभी मानलेते हे जेसेकि ब्रह्मज्ञान हुये जीव अमृत—मोक्ष
होता हे. बंधसे छूट जाता हे. इत्यादि.

* प्रथम तो, अभाव वा वियोगका कोई परिमाण
सावयव निरवयवता—स्वरूप वा पदार्थत्व सिद्ध नहीं होता
(खाद्यखंडन, तत्वदर्शन बांचो),—सर्व पक्षकारों में अभाव वि-

जो कदाचित् स्वपक्ष निवारण करने वास्ते स्वीकारेंगे तो, मुझको यह कहना पड़ेगा:—अज्ञानके नाश पीछे उसका अभाव अनंत रहेनेसे द्वैतापत्ति होगी. जड़ चेतनका भेद (अन्योऽन्याश्रयाभाव) भी अनादि अनंत मानना पड़ेगा.

वादका विषय है. जो उसको कल्पना मात्र कुछ मानभी लेवे तो, व्यवस्था नहीं बनती; क्यों के जो “ अभावका अभाव भाव रूप होता है ” इस नियमानुसार प्रागभावका अभाव [सांतपना] उसके प्रतियोगी (घटादि) स्वरूप मानें तब तो, प्रतियोगी घटादिके ध्वंसकालमें सोही प्रध्वंस अभाव होनेका;—ए-कही प्रागभावका परस्पर विरोधि स्वरूप [पूर्वमें अभाव, पुनः भावरूप-घट, पुनः अभाव-प्रध्वंसाभाव] माना हास्यजनक बात है. ओर फेरभी उसके स्वरूपका अनादि अनंतत्वका अभाव सिद्ध नहीं हुवा. जो उसके प्रतियोगीसे भिन्न उसका ध्वंस [वा स्वरूप] मानो तो, उसके प्रतियोगी के उपादानसे अन्य कोई अनुयोगी-आधारही सिद्ध नहीं होगा. ओर अभावका अभाव ही क्या ? तथाही प्रतियोगी [घटादि] के प्रागभावके प्रध्वंसाभावका प्रागभाव उसकी उत्पत्ति कालमें नहीं रहा, इसलिये इस प्रध्वंसका पुनः प्रागभाव माना पड़ेगा. इस रीतिसे अनवस्था, अव्यवस्था रहती है. तद्वत् घटके प्रध्वंसाभावके प्रागभावकी अव्यवस्था होती है. इत्यादि प्रकारसे प्रध्वंसाभाव ओर वियोगके सांत मानेमेंभी दोष कल्प लेना चाहिये. ओर सादि कर्मजन्य मोक्ष फलको अनंत कहना—माना सो तो अविचारवान, विश्वासिके सिवाय कोन मानता है. तद्वत् अभावजन्य भावरूप सादि अनंत माना हास्यजनक बात है. इत्यादि संक्षेपमें जनाया है (बुद्धिमान स्वयमेव विस्तार करलेने योग्य है).

जिसकी मोक्ष अवस्था है उसको (जीवको) अनादि अनंत कहना पड़ेगा. यदि मोक्ष कोई वस्तु है तो, ब्रह्म तथा मोक्ष दोनों अनादि अनंत माने होंगे. ब्रह्म ही मोक्ष स्वरूप है तो, तिस (ब्रह्म) की जिसको प्राप्ति हुई उसको अनादि अनंत कहना पड़ेगा.—इत्यादि स्वीकारनेसे द्वैतापत्ति होगी. स्वपक्ष त्याग होगा. जीव तो अभाव जैसा अभावरूप नहीं है; किंतु भावरूप पदार्थ है और मोक्षभी भावरूप [अवस्था वा पदार्थ] मानते हैं; इसलिये पूर्वोक्त नियमके विषय हैं. इस रीतिसे जीवको अनादि मानें सांत नहीं ठेरता, और मोक्ष सादि मानें अनंत नहीं होसकती. अर्थात् मुक्त जीवकी पुनरावृत्ति माने बिना छुटकारा नहीं होगा जोके वेदांत पक्षके विरुद्ध है. इत्यादि रीति—पूर्वोक्त नियमसे वेदांतियोंका मंतव्य अलीक है—श्रेयरूप नहीं. जो कदाचित् ऐसा कहोगेकि “जीव, माया, और मोक्ष—श्रेयको अनिर्वचनीय स्वरूप अनादि अनंत और मोक्ष अनिर्वचनीयरूप सादि सांत मानके पुनरावृत्तिभी बेसीही (मिथ्या) मानलो.” तो आपके सिद्धांतानुसार कुछ श्रेय ही नहीं हुवा. मिथ्या तो मिथ्या. मृगजलसे प्यास नहीं जाती.

जो यह कहो कि “ अनिर्वचनीय ” का पारिभाषिक अर्थ अनिर्णय है. तब तो जौनियोंके मत समान, आपका सर्व सिद्धांत अनिश्चित—अनेकांतिक होनेसे त्याग्य होपड़ेगा. और जो सदासद्विलक्षण—मिथ्या अर्थ

१. जो ऐसा नहीं मानोगे तो प्रकृति व्यर्थ रहेगी. सृष्टिका अवच्छेद होगा. जोकि—असिद्ध—अमान्य पक्ष है.

करोगे, तो पूर्ववत् मिथ्या अनादि अनंत वा सादि सांत मानेसे पूर्वोक्त दोषका परिहार नहीं होगा. ओर “ अत्यंत दुःखकी निवृत्ति, परमानंदकी सदा प्राप्ति ” जो आपकी मोक्षका स्वरूप है उसका, अधिकारी सिद्ध नहोने ओर पुनरावृत्ति मानेसे [सो] अंलीक हो जायगा. [पूर्व पक्ष पुनः विचारिये ?]

जो यह कहो कि ‘ज्ञान कर बाध्य-बंध माक्ष जावश्वर सर्व अज्ञान करके भासमान हैं वा कल्पित-मिथ्या हैं. अतः पूर्वोक्त शंका समाधानकी अनुत्पत्ति है;’ तो यह कथन भी ठीक नहीं है. क्यों के अनादि सांतिादि कथन वा मंतव्य तथा मोक्षके लक्षण माननेसे उक्त प्रश्न बनते हैं ओर मिथ्या स्वरूप अनादि अनंत मग्ननेसे उक्त प्रकाशसे उसकी व्यवस्थाभी होजाती है.

परन्तु आपका राय [ज्ञान कर बाध्य अज्ञान कर मद-श्रित, कल्पित-मिथ्या] में प्रत्युत विशेषतः यह-प्रश्न उठता है के, मायादि किसके अज्ञानसे किसको प्रदर्शित हैं— [अवभासमान होते हैं]? तहां, ज्ञान-प्रकाशस्वरूप ब्रह्मको अज्ञानहै, यह कहना तो बने नहीं ओर ब्रह्मका अज्ञान, जड माया वा तत् कार्य जीवादि को कहनाभी नहीं बनता. इन दोनों पक्षसे तीसरी यह बात स्वयंसिद्ध होजाती है के, जड चेतन उभय मिलके विशिष्टको भी उनका— [अपना] वा ब्रह्मका, अज्ञान कहना नहीं बनता. क्योंकि उभयके भिन्न २ स्वरूपमें उसका (अज्ञान होसकनेका) बाध्य

हे. तथा जीवेश्वर बंध मोक्षको वेदांती मायिक वा अ-
ज्ञान कल्पित मानतेहे; अतः उनको ब्रह्मका; ज्ञान वा अ-
ज्ञान कहना नहीं बनसकता. क्योंकि कार्य स्वोपादानको
विषय नहीं करसक्ता. ओर अज्ञानकोही ब्रह्मका वा आपका
अज्ञान हे, अतः अज्ञानको प्रदर्शित है; यह कथन बालकोंकी
कहानी समान हास्यकारक हे. इसी प्रकार अपना आपको
ज्ञान न होसकने ओर ब्रह्ममें ज्ञान गुण वा ज्ञान धर्म न होने
किंतु ब्रह्मको ज्ञानस्वरूप माने-ज्ञाता न होसकनेसे-अज्ञा-
नके तथा उभय विशिष्टमें उभय वाले दोष आने करके
उसमेंभी योग्यता न होनेसे, अज्ञानके ज्ञान होनेमेंभी दोष
ज्ञान लेना चाहिये. अतएव पूर्ति न होने ओर अव्यवस्था
तथा दोष प्राप्त होनेसे उक्त विकल्प वा आपका मत त्याज्यहे.

ओर जो कहो कि 'माया [अज्ञान, अविद्या] क-
ल्पित हे. ' तो, यह प्रश्न उठता हे के किसकी कल्पी हुई
हे? अंतःकरण, जीव, अविद्या ईश्वरादि तो मायिक हैं
ओर चिदाभास, मायाकी उत्पत्तिके उत्तर हे. माया नहीं
थी उसके पूर्व उसका अभाव था; इस रीतिसे अनादि न
होनेसे कल्पक नहीं हुये. आप अज्ञान-माया-ने अपने-
को कल्पी ऐसा मानो तो, असंभव दोष; क्योंकि उपा-
दान बिना नसंभव; तथाही आत्माश्रय दोष आता हे.
अतः अपने अभावकालमें अपनेको कल्पना नहीं बनता.
जो यह कहो के ' अभाव-शून्य-ने कल्पी ' तो, स्व उ-
पादानवत् कार्य होनेके नियमसे माया अभाव-शून्य-रूप

१ यहाँ ज्ञानाभाव, अज्ञान वा, भावरूप अज्ञान नामा पदार्थ
वाश्रयका आवरक, यह उभय अर्थ मानके कथन हे.

होनी चाहिये, ओर उसके (मायाके) कार्यसे मायाकी भावरूपता सर्वको प्रसिद्ध है. अतः अभावकी कल्पित नहीं. जो कहो के 'ब्रह्मकी कल्पित है' तो कल्पना गुण होनेसे ब्रह्म निर्गुण नहीं कहसकोगे, ओर स्व पक्ष त्याग करना पड़ेगा. तथा सत्य-चित्त्य पदार्थका गुण नित्य ओर सत्य होता है; अतः मायाका स्वरूप नित्य सत्य होगा. इस प्रकार नवीन वेदांत सिद्धांतका बाध होजायगा. द्वैतापत्ति होगी.

तथाही जैसेके, किरानी, कुरानी, पौराणी, ब्रह्मसमाजी, प्रार्थना समाजी, उपादान विना अभावसे भावरूप उत्पत्ति मानते हैं ओर उसमें दोष है. वैसेही, आपका सिद्धांत दूषित होगा. ईश्वर कहाँसे लाया, यह सिद्ध नहीं होगा. तथाही कल्पित मानें यह प्रश्न उठता है के, मायाकी उत्पत्ति पूर्व ब्रह्म विषे किससे ओर किस प्रकारकी [सावयव, निरवयव, अणु वा व्यापक परिमाणवाली इत्यादि] कल्पी जाय ? जब यूँ हेतो, पूर्व संस्कार वा ज्ञेय दर्शन-त्रिपुटि विना अनायास अननुकूलकी उत्पत्ति न होसकने ओर ब्रह्म कल्पित न कही जानेसे मायाका अनादित्वही सिद्ध होगा.

जो कल्पितका पारिभाषिक मिथ्या अर्थ करतेहो तथा माया भावरूप वस्तु है, तो उक्त प्रसंगवत्, बलात्कारसे अनादि अनंत कहना पड़ेगा. उससे द्वैतापत्ति होगी. तदंतर जो जीवेश्वर कार्यरूप सादि मानोगे तो, वे सांत होनेसे मोक्ष सिद्धांतका बाध होगा. क्योंकि नाशवान् सांत होनेवालेके साधन ओर मुक्तिही व्यर्थ हैं. ओर जो मायावत्, अनादि मानोगे तो, जीव अनंत होने ओर

नवीनोत्पन्न नहोनेसे मोक्षसे पुनरावृत्ति माननी होगी. जो पुनरावृत्ति नहीं मानोगे तो, जब तब जीवोंका मोक्षमें जाने और पीछा नहीं आनेसे जीवोंका अवच्छेद होगा. और प्रकृति-माया व्यर्थ रहेगी. सौ असंभव है. क्योंकि निष्फल तत्व-पदार्थ कोईभी सिद्ध नहीं होसकता. यद्यपि मायावत् जीव, मोक्ष मिथ्या-ब्रह्मसे इतरसत्तावाले मानो, परंतु जीव अनादि अनंत और मोक्ष सादि सांतही माननेसे जीव ब्रह्मकी एकतारूप सिद्धांतका त्याग करना पड़ेगा. क्योंकि जब अनादि असंत जीव ठेरा तां, अणु वा व्यापक समनना पड़ेगा. मध्यम-जन्य-सावयव-नहीं माननेसे अंतःकरण, बुद्धि, आभास कार्यरूप आविद्या विशिष्ट चेतन-जीव है, ऐसा नहीं मानसकोगे. किंतु कोई भिन्न तत्व मानना पड़ेगा. उससे आपके पक्षका त्याग होगा.

ज्ञातृत्व-दर्शन-१.

इतनाही नहीं किंतु, स्वसिद्धांत विरुद्ध, उस अणु वा विभु परिमाण जीवको, कर्त्ता भोक्तावत्-ज्ञातृत्व धर्मविशिष्ट ज्ञात तथा दृष्टत्व धर्मविशिष्ट दृष्टा-(चेतन) और इच्छावान् मानना पड़ेगा. तहां [१]-चार्वाक वा जडवादी मत समान किंवा पृथ्व्यादिवत्-(जिनके सूक्ष्म सत्त्वांशसे वेदांतलोक, अंतःकरणकी उत्पत्ति मानतेहैं. वा जिनका उपादान माया-जडहे-उसका कार्य अंतःकरण जड है-एसा वेदांतीभाई कहते हैं), उसे जड नहीं मानसकोगे.

१ यह दोष, सर्व अनंत मुक्ति मानने वालोंमें आताहै.

* ज्ञानता-ज्ञाताहूँ-ज्ञानेवाला.

क्योंकि, “उन पक्षोंको मानें तो, जड़ पदार्थ-परमाणु-पृथ्व्यादि और जड़ माया-तथा उस जड़के कार्यमें ज्ञातृत्वादि असंभव हैं-जड़ स्वतंत्र न होनेसे इच्छा-ज्ञातृत्वादिके योग्य नहीं होसकती. और न उसमें सिद्ध होता है.” (२)-तथा अपरिणामी-अक्रिय-व्यापक-अचल-कूटस्थ-निरीह-निर्धर्म-ज्ञान-प्रकाशस्वरूप-(वेदांतीभाई ब्रह्मको ज्ञान-प्रकाशस्वरूप मानते हैं-अर्थात् ज्ञाता नहीं-किंतु ज्ञानस्वरूप)-चेतनब्रह्म विषेभी ज्ञातृत्वादि नहीं-वेदांतिभी नहीं मानते और न सिद्ध होता है-(यद्यपि ज्ञातृत्वादि जड़के धर्म नहीं, किंतु चेतनमेंही संभव हैं और ब्रह्म, चेतन है, अतएव उसमें होनेयोग्य हैं. तथापि व्यापक, निष्क्रिय, निर्धर्म मानेसे उसमें ज्ञातृत्वादिका अवकाश नहीं होसकता. ऐसा वेदांत पक्ष है; तथा अवकाश होनाभी नहीं चाहिये-किंतु परिच्छिन्न चेतनमें उसकी संभवता है).

(३)-उक्त रीतिसे जड़-माया और ब्रह्म विषे तो, ज्ञातृत्वादिका अभाव है. (४)-परंतु, जो प्रसिद्ध व्यवहार देखते हैं सो सर्व (व्यवहार), इच्छा, ज्ञान, और दर्शन पूर्वक होता है-यथा:-“मैं घटादिको जानता वा देखता हूँ-लेता हूँ-देता हूँ-मैं इच्छावाला हूँ-मुझे इच्छा है-इत्यादि.” निदान इस-सर्व अनुभवात्मक प्रसिद्ध व्यवहारका निषेद्ध नहीं होसकता. (५)-एतदृष्टि, परिशेष और अर्थापत्ति प्रकार तथा दृष्ट व्यवहारको लेके “जड़-माया-और ईश्वर ब्रह्मसे भिन्न, जीवनामा कोई चेतन पदार्थ है” ऐसा कहना-मात्रा पडेगा.* जो ऐसा नहीं मानोगे तो, आपके माने

* परिच्छिन्न चेतन मानेमें, वा उस विषे ज्ञातृत्वादि मानेमें

हुये अज्ञानका, ज्ञान कैसे होसकेगा? किस अभिमानीको होगा? यह सिद्ध नहीं होसकेगा-नहीं करसकोगे-उस अज्ञानका ज्ञान नहीं होगा. जब यूं होतो, ज्ञानके-विना, आपके अज्ञान और ब्रह्मकी सिद्धिही नहीं होगी. उससे स्वपक्ष त्याग करदेना पड़ेगा-[ज्ञान निर्वर्तनीय अज्ञानका कार्य यह, प्रपंच नहीं ठेरेगा.] और आपकी “तस्मिन् दृष्टा०” “तमेव विदित्वा”इत्यादि श्रुतिसे ब्रह्मभिन्न, किसीमें-जीवमें दृष्टापना-ज्ञातृत्व स्पष्ट होताहे, उसका बाध होजायगा-श्रुति अप्रमाण होगी-उसे त्यागना पड़ेगा.

तदुपरांत, जो आपके मंतव्य समान वा हठसे, जीव (अंतःकरणादि अणु वा विभु-अमिश्रित तत्त्व पदार्थ) को पाषाणवत् जड [जड मायाका अंश] मानलेवें, तो ज्ञातृत्वादि (जीवमें) कहाँसे और कैसे आये? इस बातका विचार-विवेक-पृथक्करण-निर्णय विचारना उचित होजायगा.-तहां, जो यह मानें कि ‘पूर्वोक्त [अणु वा विभु अमिश्रित कोई तत्त्व] जीव और चेतन ब्रह्म-दोनोंके मिश्रित-(शुक्त-विशिष्ट) होनेसे उत्पन्न होताहे, ’ तो, यह शंका होती हे कि “ वेदांत सिद्धांतमें वा उसकी रीतिसे ब्रह्म विषे (ज्ञातृत्वादि) नहीं हैं. ओर जीव (माया-अंश-जड मायाका कार्य वा जड तत्त्व) पाषाणवत् जड हे. तब ज्ञातृत्वादि [वस्तु-गुण-अवस्था-असर-क्रिया-वा परिणामविशेष] का उपादान कौन [वस्तु-तत्त्व] हे? ” तहां-जो तिन [जड-माया-ब्रह्म] से भिन्न, कोई तीसरी वस्तु मानोगे तो, हम उसीका जीव नाम कहके-जड-

यदि कोई दोष हो वा न हो; इस निर्णयका यहां प्रसंग नहीं हे.

पाषाण [माया] से विलक्षण विजातीय कहेंगे.* आप-
का पक्ष-सिद्धांत गया.

. और जो युरोपके भुले हुये फिलोसोफरके सिद्धांत
समान यह कहोगे के " दो वस्तु मिलके तिनसे अभिन्न
वा तिनसे भिन्न,—पूर्वमें कहीं भी नहीं थी एसी-नवीन,
तीसरी वस्तु उत्पन्न होती है.—[जैसे कि शीत स्वाद वि-
नाके ओक्षीजन,—हाइड्रोजनसे शीत स्वादवाला जल नवीन
उत्पन्न होता है; अर्थात् शीत स्वाद, उपादान विना उत्पन्न
हुये हैं]. वैसेही मायके कार्य वा पाषाणवत् जड-अनादि
जीव और चेतनब्रह्म उभय मिलके इच्छा ज्ञातृत्वादि गुण
वा स्वरूपनवीन उत्पन्न होते हैं. जैसे जलके स्वरूपकी स्थिति
ओक्षीजनादि विना नहीं होती वैसे, जीवत्व संज्ञाकी स्थिति
उभय विना नहीं होती-नहीं रहती. इस रीतिसे जीव
ब्रह्मकी एकता और अद्वितीय चेतन सिद्धांतका बाध न-
हीं होसकता. " यह कथन वा मंतव्यभी समीचीन नहीं.
क्योंकि जीवत्वके उपादान-उभयमें तो, ज्ञातृत्वादि नहीं
मानते, तब अकेले अभावसे भावरूपकी उत्पत्ति कहनी पड़े-
गी. अतः ब्रह्म माया-उभय अभावसे उत्पन्नहोके अभावमें ल-
य होनाभी मानना पड़नेसे आपका सिद्धांत शून्य होजायगा.
यह कितना बड़ा अविचार है ? जो दो वस्तु मिलके अ-
भावसे उत्पत्ति मानोगे, तो उभयसे [ओक्षीजन ८ और
हाइड्रोजन १ भाग मिलेहुये वा अंतःकरण चेतनसे] कारबोन वा
अग्निभी उत्पन्न होजानी चाहिये. और जो उभयकी योग्यता
मानोगे, तो उभय उपादानमें ज्ञातृत्वादि विभाग पायेहुये

अतः शंका नहीं उठाना चाहिये.*

वा एकमेंही मानने पड़ेंगे-प्रथम विकल्पमें इच्छा-ज्ञातृत्वा-
 दिवाला ब्रह्म (चेतन) भी है, ऐसा ढेरनेसे वेदांत पक्षका
 उच्छेद होगा. और दूसरा पक्ष मानके जो उपहित ब्रा-
 ह्ममेंही ज्ञातृत्वादि कहेंगे तोभी, उसमें जीवित्व, कर्तृत्व,
 भोक्तृत्व प्राप्त होकर वेदांत सिद्धांत त्याग होगा. और
 जो जीवमेंही मानोगे तो, पूर्ववत् [चेतन-जड मायासे
 विलक्षण] सिद्ध होनेसे, जीव ब्रह्मकी एकताका बाध
 होजायगा. तथाही ब्रह्म सत्य और माया-अविद्या-जीव
 मिथ्या, इन उभय-परस्पर विलक्षणके मेलनसे, नवीन
 ज्ञातृत्वादि मानना वहीं होसका. अन्यथा मृग तृष्णाके
 जल और शरीरके संयोगादि संबंधसेभी, तृषा निवार-
 णरूप फलकी उत्पत्ति होजानी चाहिये. रज्जु सर्पके स्पर्-
 शसे शरीरमें विकार होना चाहिये. स्थाणुवाले पुरुषके
 अस्पदादि दृश्य होने चाहियें और होतेतो नहीं. अतः
 इच्छा ज्ञातृत्वादि जड पाषाणवत् मानेहुये अंतःकर्षणादिमें
 वा ब्रह्ममें वा विशिष्टमें नहीं होनेसे इच्छा-ज्ञातृत्वादिवाला
 भिन्न पदार्थही-जीव मानना पड़ेगा. तथाही जो विशिष्टमें
 उत्पत्ति मानोगेतो, जैसे 'भूलेहुये बौद्ध, विज्ञानको, निरव-
 यव, अभिश्रित, तत्त्वपदार्थ मानके क्षणिकपक्षिणामी (मध्यम)
 मानतेहैं, -जोके सृष्टिनियम वा अनुभवसे तदन-विरुद्ध और
 सदोष है' वैसेही व्यापक, निष्क्रिय, निष्कूप, निरवयव,
 घन और अपरिणामी ब्रह्म चेतनमें विकार-परिणाम मान-
 नापड़ेगा. सो अयुक्तहै. परिणामत्व सावयव [जन्मत्व, ल-
 न्तकवाले] विना, नहीं होसका. जैसे, "लोहचुंबककी म-
 ध्यम परिमाणवाली आकर्षण वा दीपक वा सूर्यका सावयव

समूहात्मक प्रकाश-पदार्थ, अन्पक्ती स्थिति बदलवेंगे—
 जो वे आकाशवत् निस्वयव, निष्कंप, होते तो, कभीभी
 किसी दूरस्थ पदार्थकी स्थिति नहीं बदल सके. नवीन
 स्वरूप वा गुण उत्पन्न करना कंसासकना तो कहाँ ?”
 वेसे, ब्रह्म-व्यापकमें तो, घटित होही नहींसक्ता, क्योंकि
 सर्व पदार्थमें व्यापक चेतन करकेभी—जबतक उस, उस
 ज्ञानमें कुछ नहीं होगा, तबतक—जिसको नवीन मानतेहो
 उसका—भाव प्रकार कहाँसे होगा? कुछ अस्तित्व माने बि-
 ना, निर्वाह नहीं होगा. सो तो आप मानते नहीं हो, तब
 वही कहना पड़ेगा के ‘चेतनमेंसे आया,’ ओर चेतनमें-
 से जब आवे, वा चेतनगत अंश जब उद्भव हो कि, उस
 (चेतन) में क्रिया-परिणाम हो; सो तो वेदांत सिद्धांतमें
 अमान्य है. अतः विशिष्ट (वा उपाहित) में नवीन उत्पन्न
 नहीं, किंतु जीवनामा भिन्न पदार्थ अनादि अनंत ब्रा-
 सादि सांत मानना पड़ेगा. वा अन्य कुछ. क्योंकि ज्ञातृ-
 त्वादिका व्यवहार सर्वको सिद्ध है, उसका निषेध नहीं
 होसक्ता. परंतु पूर्वोक्त रीतिसे आपका सिद्धांत तो नहीं
 रहेगा. तथा आपकी रीतिसे जब ज्ञातृत्वादिका अभाव
 मानें तो ‘ब्रह्मका ज्ञान वा जीव ब्रह्मकी एकता—कथन
 ओर उसका ज्ञान वा फलव्रत्ति तथा वृत्तिव्याप्तिकी
 प्रक्रिया ओर उसका ज्ञान, वा ब्रह्मसत्यं जगन्मिथ्याका
 ज्ञान ओर आपके सिद्धांत मात्र’ का भंग होजायगा; यह
 सहजही स्पष्ट है. अतः सत्य वा मिथ्या जीवचेतन ओर
 मायादि भिन्न २ पदार्थ हैं. ऐसा बलात्कारसे माना होगा.
 तबही कुछ व्यवस्था होसकती है. नहीं तो जेसे स्थाप

पुरुष, दृष्टाको विषय नहीं करसकता—नहीं मान सकता—उसका निर्णय नहीं करसकता, वेसेही वेदांतियोंकी मिथ्या माया और उसके कार्य—मन, बुद्धि आदि, ब्रह्म—जीवके स्वरूप वा उनकी एकता, भेद, अभेदादि कथन वर्णन, निर्णय करने और जाल्मेमें असमर्थ हैं—नहीं जान सकते; इस लिये उनका सिद्धांत समीचीन नहीं.

औरभी मोक्ष वा जीव ब्रह्मके ज्ञानके साधनका निर्णय और साधनका अनुष्ठान किसने किया—कोन करताहे, इस विषयमेंभी उक्त दोष आसकतेहैं.

जब पूर्वोक्त रीतिसे ब्रह्म सत्, तदेतर जीव, माया मिथ्या—अनिर्वचनीय अनादि, अनंत और (पूर्वोक्त रीतिसे) बंध, मोक्ष, सादि—सांत मानी गइ तो, जीव ब्रह्मकी एकताके ज्ञानसे मोक्ष कहना नहीं बनेगा. प्रत्युत “तीनों-परस्परमें विलक्षणहैं,” इस प्रकारका ज्ञानमात्र फल होगा.

ज्ञानाभाव—दर्शन—१०

ज्ञाननिवर्तनीय जो वस्तु हो सो, सत्य नहीं होती. कर्मनिवर्तनीयही* सत्य होसकतीहे—कहसकते—मान सकते

* यद्यपि स्वप्नगत कर्मादि, स्वप्नगत ज्ञानसे निवृत्त नहीं होते. तथापि स्वप्नगत रज्जु सर्पादिकी स्वप्नवाले ज्ञानसे निवृत्ति होती हे. यद्यपि स्वप्नगत ज्ञानसे जागृत, जागृतगतज्ञानसे स्वप्नादिके पदार्थ निवृत्त नहीं होते, तथापि एक दुसरी अवस्था, अवस्थावाले पदार्थों की बाधक हे—तिसके ज्ञानसे तिनकी निवृत्ति वेदांती भाइ मानतेहैं. अतएव जो सृष्टि दृष्टिवादरूप मिथ्या प्रपंच—मिथ्या अविद्यारचित, सिद्ध होबावे तो, वेदांत पक्षानुसार उसकी निवृत्ति अमुक ज्ञान विशेषसे होसकती हे. एसी दृष्टि केके प्रसंगका कथन हे.

वेदांत पक्षमें कर्मसे, बंध निवृत्ति नहीं माना है। किंतु
 मनसे मानते हैं; अतएव बंधादि सर्व मिथ्या माना पड़ेगा।
 हय यह शंका होती है कि, किसके ज्ञानसे किसकी नि-
 वृत्ति होगी? ब्रह्म, ज्ञानस्वरूप है, उसका ज्ञान, वेदांति-
 ाँके जीव-मिथ्या-जड भ्रंतःकरणादिकको नहीं होस-
 ता-नहीं बन सकता। जो ऐसा हो तो स्थाणु पुरुषको
 कैवा स्वप्नाभासवाले शरीरोंको दृष्टा-प्रमाता पुरुषका
 ज्ञानव्यवहार होने योग्य है; परंतु ऐसा नहीं होता।
 और ब्रह्मको अपना ज्ञान होके सकार्य अज्ञानकी निवृत्ति
 मानें, सो भी नहीं बनता; क्योंकि ज्ञान स्वरूप ब्रह्मको
 [अपना-वा परका] ज्ञान हुवा, ऐसा कहना पूर्वोक्त री-
 तिसे बाधित है।

किसीकोभी अपना ज्ञान, अपनेको नहीं होसकता;
 क्योंकि प्रकाशक तथा प्रकाशसे-प्रकाश्य और दृष्टासे दृश्य,
 जैसे भिन्न होता है वैसेही, ज्ञाताभी, ज्ञेयसे भिन्न होता
 है। अतः अपने (स्वयं) को अपने अज्ञानकी निवृत्ति
 असंभव। जो यह कहोकि “जैसे काच द्वारा प्रतिबिंब
 देखनेसे अपने मुखका ज्ञान होता है, वैसेही अन्य स्थल
 (ब्रह्म-ईश्वर-जीव-कोई प्रकार-मायामें-वा बुद्धिमें प्रति-
 बिंब पडके वा अन्यथा होता है-इत्यादि) में जान लेना
 चाहिये।” सो बातभी अयुक्त है-प्रतिबिंब वा अन्यकृत
 स्वच्छबी देखके, जो मुखका ज्ञान है सो, अनुमानिक है; क्यों
 कि प्रतिबिंबका उपादान किरण है, बिंब और काच नहीं
 है। तथा आधार योग्यभी नहीं; क्योंकि लाल लघु का-
 चमें बिंबसे अन्यथाभी देख पडता है। वैसेही ब्रह्मका प्रति-

विश्व-आभास, अज्ञान-माया-वृत्ति योग्य वृत्तिमें मान-भी लेवे तो भी ब्रह्मका ज्ञान, परोक्ष-अनुमानिक होगा। और उक्त प्रकारवत् संदोष होसकनेसे विश्वास का आधारयोग्य नहोगा। इतना हुयेभी मुख्य स्वरूपका साक्षात् होना सिद्ध नहीं होता। मिराकार चेतनका प्रतिबिम्बही* असिद्ध। प्रतिबिम्बका उपादान, अज्ञान-ब्रह्म इन उभयसे भिन्न, मान्ना पडनेसे स्वप्न त्याग होगा। उस आभासका दृष्टा-ज्ञाता और उसद्वारा अपने स्वरूपका अनुमान कर्त्ता कौनहे? तहां, ब्रह्ममें ज्ञातृत्व प्राप्तिसे ब्रह्म विकारी-परिणामी ठेरेगा। इत्यादि पूर्वोक्त दोष प्राप्त होंगे। जो यह कही कि “मैं ‘हूं’ एसी प्रतीति सबको हे; ‘मैं नहीं हूं’ एसी प्रतीति किसीकोभी नहींहे; इस प्रकार अपना अस्तित्व आप ज्ञानता हे-अपनेको प्रतीत-अनुभव होता हे। वैसेही, अपना विशेष स्वरूपभी जान्ने योग्यहे,” सो वार्ताभी ठीक नहीं। क्योंकि ‘मैं हूं’ यह प्रयोग, समूहात्मक व्यक्ति विशेषमें स्वाभावतः (काष्ठ पूतळी वाक्चवत्) हे-संस्कारद्वारा अभ्याससे होताहे: ‘मेरी आंख’ ‘मैं

* रंग, आकारका वा तद्धानका प्रतिबिम्ब संभव हे; परंतु आकार और रंग रहित चेतन पदार्थका असंभव हे। जो वेदांती ऐसा कहेकि माया, जीवेशको आभास करके करती हे अर्थात् चेतनका प्रतिबिम्ब श्रुतिमें माना हे। उसका उत्तर इतनाही बस हे कि बहोतसे वेदांतके ग्रंथोंमें ‘इति श्रुते,’ पद लिखमारा हे। वेद ग्रंथमें वे वाक्च नहीं हैं। कौनजाने किसने बना बनाके ग्रंथोंमें लिखदिये हैं। कोईभी नहीं तपासता कि, वेदमें हैं वा नहीं। तथाही वेदोपनिषद् की प्रामाण्यताका पूर्वोक्त प्रसंग याद कीजिये।

ज्ञाना' इस विपरीत-प्रयोग समान अभ्यास-अध्यास है. भ्रम रही उसकी-अपनी अस्तित्वकी प्रतीति-विषय होगी, सो तद्विन्न किसी [उत्त] अन्यका विषय हो; जोकि (वोह दूसरा) अपनेको आप नहीं जानता. अहंवक्ता और उसके भिक्षणसे एकके धर्म-दूसरेमें प्रतीतिके विषय होते हैं-जिसको अपना सामान्य ज्ञान कह रहे हो; वस्तुनः वैसा नहीं है 'मैं हूँ' यह जिसमें प्रतिन-प्रकाश्य-अकारमान होता है सो, स्वयंप्रकाश ज्ञान स्वरूप हो, परंतु मां, ज्ञाता नहीं. अतः अपनेको आप नहीं जानता.

एतदृष्टि. 'जीव ब्रह्मकी एकताके ज्ञान' के अभा-
से मोक्ष वा श्रेय नहीं बनता. और पूर्व रीतिसे जीवको
ब्रह्मज्ञानका कर्त्ता-ज्ञातृत्वादि विशिष्ट अनादिसांत मानां-
गे, "ब्रह्मतर ज्ञानवाच्य" सिद्धांतका त्याग होनेसे, 'मा-
मी, जीवेश्वर सत्य हैं' ऐसा, कहना मान्ना पड़ेगा; क्योंकि
ज्ञानसे ज्ञाताका बाध नहीं होता. किंतु ज्ञेय [रज्जु सर्प]
-भ्रमका अभाव होता है-होसकता है; इसलिये जीवेश्वर अ-
गादि अनंत, कहना योग्य होगा.

"ज्ञान [नामक] साधनसे अज्ञान और उसके का-
त्तका बाध होता है" इस मंतव्य विषे दो प्रश्न उठते
हैं. विषयका ज्ञान होने पीछे, विषयका अज्ञान न पानेसे
अभावस्वरूप ज्ञानअभाव [नामक] अज्ञान है. १. किंवा
ज्ञान तथा ज्ञानअभावसे भिन्न, कोई भावरूप (नामक)
अज्ञान पदार्थ है. २. आद्य पक्षमें ज्ञान, उसका प्रतियोगी
होनेसे, अपने अभावाका सिद्धकर्त्ता-प्रकाशक विषयकर्त्ता-नहीं
होसकेगा. [षट् अभाव समान, यहां प्रसंग नहीं है ज्ञान

ज्ञेयका प्रसंग है)। जो मानोगे तो, व्याघात दोष आवेगा—अपने अभावको कोईभी नहीं देखसकता—‘स्व अभावको विषय करता है’ इस कथनसेही विषय कर्त्ताका भाव सिद्ध होजाता है। अतः ज्ञान भिन्न, कोई तीसरा सिद्ध कर्त्ता मानना चाहिये। परंतु ज्ञानके बिना, ज्ञेयकी सिद्धि अलीक है। इस रीतिसे अज्ञान निवृत्तिमें उसका उपयोग नहीं। और जो दूसरा पक्ष माने तो ज्ञानका विषय हंताहुवा ‘मैं अपनेको नहीं जानता’ इस प्रकार ज्ञान स्वरूपको आछादित करता हुवा, जबकि अनादिसे है तो, ज्ञान उसका कभीभी बाधक नहीं होसकता क्योंकि; ‘अपना ज्ञान आपको नहीं हासकता’, ज्ञाता ज्ञेयसे भिन्न होताहै, उभय अनादि हैं, उभय समानाधिकरण वर्त्ति हैं, नित्य व्यवधान-अंतराय-रहित समाधि वर्त्ति चलेआते हैं, इस रीतिसे ज्ञातृत्वादि विशिष्ट जीवसे वृत्ति ज्ञान मात्रसे आपके मानेहुये अज्ञानका बाध नहानेसे मोक्षार्थ प्राप्ति का अभाव है। और जो वृत्तिज्ञान (विशेष ज्ञान-नामक ज्ञान) उस [जीव ब्रह्म वा विषयके अज्ञानका] विरोधी मानोगे तो, वृत्तिज्ञान, मूल अज्ञानका कार्य होनेसे अपने मूल कारणके नाश करनेमें अशक्त रहेगा—असंभव बाध है। किंवा अज्ञान नाश पीछेभी शेष रहेगा। अपना आनाश न करसकने—न होसकने—स्व नाश नपासकनेसे ओ वृत्तिके अभावका साधन^१ न मिलने तथा अन्य नाश मानेपर अनवस्था आनेसे—सर्व प्रकार द्वैतापत्ति मानी पड़ेगी

१ प्रचलित ग्रंथोंमें भोले भाई, इस विषयका, निर्मली—
तत्करेण जलादिके दृष्टान्त किंवा अन्योन्य ध्वंस [यथा दो श

तथाहि अज्ञान, आप अपनी उन्नति वा नाश करनेमें अस-
 मर्थ और न ऐसा होना संभव है यह बात स्पष्ट है। तद्वत् ब्र-
 ह्मणी अपनी उन्नति नाश करनेमें अशक्य और ब्रह्म ज्ञान
 (काशस्वरूप), अज्ञानका बाधक नहीं, प्रत्युत साधक है;
 अन्यथा अज्ञान-मायाका आंधार और मायाकी सिद्धिही
 न संभव. वैसेही माया-अज्ञान, ब्रह्मका बाधक-नाशक न-
 संभव. तथा अज्ञानका कार्य (अंतःकरण-अविद्या-वृत्ति
 -अध्यासमात्र) अपने उपादान-अज्ञान और उसके आ-
 धार-ब्रह्मको नाश-निवृत्त नहीं कर सकते; यह बात स्पष्ट
 है. जब यूं है तो, वृत्ति चेतन वा माया विशिष्ट चेतन (ब्रह्म,
 अज्ञान-माया) दोनों मिलके वा एक दूसरेके आश्रयसेभी
 एक (ब्रह्म वा अज्ञान)को नाश-निवृत्त नहीं कर सकते;
 यह बात, उक्त लेखके विवेक करनेसे स्पष्ट हो जाती है;
 इसलिये ब्रह्मज्ञान-जीव ब्रह्मकी एकताके ज्ञानमें अज्ञा-
 न-मायाकी निवृत्ति नहीं हो सकती. जब यूं है तो, वेदांत
 संप्रदाय मान्य. साधन (ज्ञान साधन). श्रेयके हेतु नहीं;
 प्रत्युत ब्रह्म और माया, (ज्ञान अबाध्य)-अज्ञादि अ-
 नंत-नित्य सिद्ध होंगे और जो अज्ञान निवृत्तिका हेतु.
 ब्रह्म. अज्ञान वा अज्ञानके कार्यसे भिन्न. अन्य कोई मा-
 त्रस्परके शत्रु पारस्परसे मरन वा दो दुःखयाओंका बाँचने बर-
 डी रखके, पैठमें लगाके, मिलनेपर उभयका मरण-नाश] के
 उदाहरणसे समाधान करते हैं परंतु वे दृष्टांत विषम हैं.-मूल
 कारण वा स्वरूपमें नहीं लगते-निर्मली और शरीरके मूल तत्व
 रहते हैं-इत्यादि स्पष्ट सूक्ष्म दोष हैं. इसलिये इन दृष्टांतोंके खंड-
 नसे उपरान्त होते हैं.

नोगे. तो द्वैतापत्ति होगी. तथा उस तीसरेका अभाव न होसकनेसे वेदांत पक्षका उच्छेद होजायगा. वा अनवस्था, अव्यवस्था रहेगी. इस रीतिसे वेदांत मान्य श्रेय और श्रेय साधन, असिद्ध-अलीक-असमीचीन-कल्पना मात्र है.

जो यह कहोकि " जेसे अपना ज्ञान किसीको नहीं होसकता वैसे, अपना अज्ञान भी किसीको नहीं होता. अर्थात् अपना अस्तित्व जीव मात्रको भान होता है. " आपका यह कथन पांच पल वास्ते मान लें तो भी, आपका पक्ष सिद्ध नहीं होता; क्योंकि पूर्व रीतिसे अज्ञानका अभाव है [उसकी निवृत्तिही क्या]. जबकि अस्तित्व मानतेहो तो, अपने विशेष स्वरूप [चेतन-जड-अणु-मध्यम-विभु-इत्यादि] का अज्ञान, उसके ज्ञानका अज्ञानभी नहीं मानसकोगे. क्योंकि स्वरूपके अस्तित्वादि-सामान्य विशेष आदि अंश नहीं मानते हो; किंतु निरवयव एक रस स्वरूप मानते हो. निदान जो अपने निरवयव एवं स्वरूपके अस्तित्वको जानता है. वोह अपने विशेष स्वरूपको भी ज्ञानेयोग्य है [क्योंकि तद्रूप-एकही है]. जय है तो, विशेष स्वरूपका ज्ञाता, ज्ञेय स्वरूपसे भिन्न सिद्ध हो जायगा. किंवा वर्तमानमें जो अस्तित्वको जानता है उस उत्तर-विशेष ज्ञान कालमें अपने ओर विशेष स्वरूप तथा अस्तित्वको भेदसे ग्रहण करेगा. ओर जो विशेष भान नहीं मानो वा विशेषको नहीं जानता, ऐसा मानो, अस्तित्व मात्र अनुभवानेका कथनभी अभ्यास-प्रवाह म कुंभ वायुवत् ठेरेगा.-जैसाकि सर्वको प्रतीतिरूप है.-वा नही; क्योंकि आपकी रीतिसे अंतःकरण [आविद्या-जा

तो स्वपर प्रतीति करनेकी योग्यता नहीं. ओर ब्रह्मविषे स्व
अस्तित्व वा विशेषकी प्रतीति होना माने. तो उक्त दोष
[प्रतीति कर्त्ता प्रतीतिके विषय स्व अस्तित्वसे भिन्न होना
चाहिये] आवेगा. तथा विकारी ठेरेगा. जब थू है तो,
स्वप्रतीति किसको है, यह ज्ञात आपकी रीतिसे सिद्ध नहीं
होती. ओर जो प्रतीति कर्त्ताको अणुचेतन माने तो,
स्वसिद्धांतका बाध होगा. निदान अपना ज्ञान ओर अ-
ज्ञान अग्निद्धिसे आपका यह पक्षकि, "अपना (सामान्य,
विशेष) ज्ञान होनेसे स्वस्वरूपका अज्ञान नाश होके मोक्ष
होतीहै " अलीक ठेरतां है.

श्रवण-दर्शन-११.

जो नवीन वेदांतका श्रवण मननहो वोहभी व्यर्थहै. क्योंकि
तद्वत् सिद्धांत जीवब्रह्म एक) पूर्व रीतिसे समीचीन नहीं है.
तथाही अंतःकरण-अविद्या तो जडहै उनमें ज्ञातृत्वादिके
अभावासे श्रवण ज्ञान बने नहीं. ओर अक्रिय ब्रह्म स्वयंप्र-
काशमें श्रवणादिकी योग्यता वा आवश्यकता नहीं-उभयमें
अभाव होनेसे विशिष्ट[अंतःकरण-अविद्या विशिष्ट चेतन]में
भी उसका अभाव है. क्योंकि श्रवण ओर श्रवण ज्ञानकी
उनके मूल विषे योग्यता नहीं है. अतः श्रवणादि व्यर्थ
हैं. परंतु श्रवणादिका फल तो, हरकोई, जगत्में, प्रसिद्ध
देखता है; अतः श्रोता, कोई जीव परिच्छिन्न चेतन तत्त्व,
माया-अविद्याका कार्य नहीं-किंतु उससे ओर व्यापक
ब्रह्मसे भिन्न, अनादि अनंत पदार्थ होगा. इसके बिना
कर्मोपासना, विवेक-वैराग्य-मुमुक्षुता ओर श्रवण-मनन-

नेदिध्यासनादिका उपयोग नहीं, जो ऐसा नहीं मानोगे, तो, आपकी रीतिसेही आपकी सप्त भूमिकाका उच्छेद होजायगा.

श्रवणादि साधन कालमें वृत्तिका परिणाम ज्ञेय श-
रादि आकार होताहै, उसी क्षणमें तत्ज्ञान परिणाम
॥ ब्रह्म ज्ञेयके दृष्ट संस्कार नहोनेसे तदाकार परिणाम
होना असंभव. दुसरी क्षणमें माने-ज्ञेयाभावसे ज्ञेयका ज्ञा-
न होना असंभव है. अतः बौद्ध मत समान अनेक दोष
राप्त होते. इसलिये श्रवणादि ओर उनका फल आपको
रीतिसे व्यर्थ हैं. ज्ञानके साधन नहीं वा असंभव है.

जो केवल अंतःकरण-अविद्या-वृत्तिमें श्रवणादि वा
उसका ज्ञान मानोगे, तो उनका ज्ञान उपयोगी नहीं;
क्योंके मिथ्या होगा. अतः उसका फलभी मिथ्या होगा.
इस रीतिसे जीव ब्रह्मकी एकता, ब्रह्मका ज्ञान, मोक्ष तथा
कर्मापासनादि मिथ्या होनेसे आपका सर्व सिद्धांत [ज-
गन्मिथ्या, जीवो ब्रह्मैवनापरः] मिथ्या होगा. जिसको
सम्भवत् साजना वा उसपर विश्वास नहीं रखना उचित है.

माया-दर्शन-१२

वेदांत पक्षमें माया, एकही जड़ वस्तु मानते हैं-स-
मूहात्मक नहीं, ओर उसी परिणामीका विकार-नाना ज-
गत् जीवादि हैं, ऐसा कहतेहैं.-एसे असंभव पक्षको मान-
के, स्वसिद्धांतको निर्वाह करते हैं; सो (भी) समीचीन
नहीं है. क्योंकि, माया [अज्ञान] निरवयव विभूह ? वा
सावयव-अणु स्वरूप है ? इन दो विकल्पोमेंसे जो निरव-

यव । अणु नाग वा, अपारणामा हानस उपादान नहीं होसकेगी। ओर जो अणु सावयव स्वरूप मानें तो, उसके अवयवोंके परस्परके संयोग म्रियोगसे कार्य तो, बनसकते हैं; परंतु एक स्वरूप नहीं होगी; अतः नाना रूपवान् होनेसे “माया एक मिथ्या स्वरूप है।” यह मंतव्य अयुक्त हो-
जायगा। ओर “सावयव, निरवयव ओर निरवयव, साव-
यव नहीं हो सकता” यह सृष्टि नियम सर्वको अनुभवगम्य है।
तथा “हरकोई स्वरूप सावयव होगा वा निरवयव होगा”
यह भी स्पष्ट है; अतः तद्विलक्षण मानना असंगत युक्तिहीन,
अनुभव विरुद्ध है। अतः यदि मायाको मानके जगत्
उसका कार्य मानें तो, मायाको सावयव-समूहात्मक ही
मानना पड़ेगा। इतना सिद्ध होनेसे वेदांतके तमाम सि-
द्धांतोंपर पानी फिरता है, यह स्पष्ट है।

जो यह कहो के माया, कल्पित अकल्पित, सावयव
निरवयव, सादि सांत, सादिअनंत, अनादि सांत अ-
नादि अनंत, “अणु, मध्यम, विभू परिमाण,” नित्यानित्य
ओर सत् असत् इत्यादि कल्पनासे भिन्न-विलक्षण-अनि-
र्वचनीय है; अतः उसके कार्य बंध मोक्ष जीवादि भी वे-
सेही हैं-इसलिये उसमें कोई शंका नहीं होसक्ती।” यह
कथन भी अयुक्त-अव्यवस्था सूचक है। क्योंकि जो, “जि
सका निर्णय नहोसके” ऐसा, अनिर्वचनीय पदका अर्थ
होगा तब तो, पूर्वोक्त प्रकारवत्* आपके सिद्धांतकी हानी
ओर अनिश्चित-अनेकांतिक-नाना कल्पनावाला-विरोध ध-
र्मवाला वा संशयात्मक सिद्धांत होगा। ओर जो विलक्षण

* जैनमत समान अनेकांत-अनिश्चित सिद्धांत माना पड़ेगा,

अर्थ करोगे तो, अव्यवस्था होगी. क्योंकि काइभा वस्तु; अनिर्वचनीय सिद्ध नहीं होती है. और दृष्टांतके बिना, अन्यको उसका स्वीकार नहीं होता. माया (और उसके कार्य) को अनिर्वचनीय कहना मानत होंतो, उसकी सिद्धि वास्ते त-
द्विन्न कोई उपचार चाहिये. सौतों, हे नहीं.- आप नहीं मानने हो. बुद्धि आदिभी उसके कार्य हैं) और ब्रह्म अनि-
र्वचनीय नहीं, अतएव अनिर्वचनीयत्वकी सिद्धि नहीं हो-
सकी. रज्जु सर्प, मृगजल, स्वप्न, शक्ति रजत, प्रतिबिम्ब,
नभनीयतादि प्रसिद्ध दृष्टांतभी अनिर्वचनीय सिद्ध नहीं होते. तथा मतवादियोंमें विवादित हैं. अतः संशयात्मक रहनेसे और साध्य मायाके कार्य होनेसे आधार योग्य वा उपयोगी नहीं होते.

कदाचित् आपकी रीतिसे विश्वास मानके मायाको अनिर्वचनीय मानभी लें, तो कर्मोपासना बंध मोक्ष ज्ञानादि *ब्रह्मतर सर्व अनिर्वचनीय मानने पड़ेंगे. अर्थात् श्रेयभी अनिर्वचनीय*-मिथ्या स्वप्नवत् निकामा हुआ. अतः आपकी रीतिसे श्रेयनहीं; क्योंकि ज्ञानीकी ज्ञानदृष्टि और अज्ञानीकी अज्ञान दृष्टि -दुःख सुखोदि सर्व मिथ्या

*“अत्यंत दुःखकी निवृत्ति परमानंदकी प्राप्ति, यह मोक्षका स्वरूप है;—एतद् वेदांती मानते हैं. इसका यह अर्थ होगाकि ‘वर्तमान बंध-इंगिर-अज्ञान-दुःखसे विलक्षण कोई दुःख है,’ उसकी, विलक्षण निवृत्ति (अभाव नहीं किंतु तद्विन्न अन्यरूप) होगी. ‘सत् नित्य स्वरूप आनंदसे विलक्षण [ब्रह्मसे विलक्षण] कोई अन्य आनंद है’ उसकी, विलक्षण प्राप्ति (जाग्रतसे भिन्न प्रकारकी प्राप्ति) होगी. ऐसा अर्थ होजानेसे वेदांत सिद्धांतका उच्छेद होगा, जन्म म-

मानतेहो और ज्ञानी अज्ञानीको दुःखः सुख फल समान प्रतीत होतेहैं। इसीप्रकार आपकी रीतिमें उभयकी मोक्षमेंभी दृष्टिहै अर्थात् आपकी रीतिमें मोक्ष, कल्पना मात्र वा विश्वासमात्र है और व्यर्थ है।

सद् जो ब्रह्म उससे इतर किसी विलक्षणकी प्राप्ति और माया-अज्ञान-बंधकी निवृत्तिसे विलक्षण निवृत्ति मानीजानेसे द्वैतापत्तिहोगी। इस रीतिमें आपके मानेहुये माया और उसके कार्यके स्वरूप (अनिर्वचनीय विकल्प) से अवस्था, अनवस्था होतीहै और संयुक्त सिद्धांत नहीं ठहरता।

उपाधि-दर्शन-१३.

जीव ब्रह्म ही एकता वा ब्रह्मका साक्षात्कार होनेका मंतव्य नहीं बनता; इतनाही नहीं किंतु आपके ब्रह्मका निरुपाधी होनाभी सिद्ध नहीं होता। क्योंकि जिस देशमें मुक्त अंतःकरण है उसके गमन वा विदेह पीछे उसी पूर्व देशमें अन्य अंतःकरण आवेगा। तब ब्रह्म फेर सोपाधि होगा। इस प्रकार अनादि अनंतकालसे अनादि अंतःकरण आते जाते रहनेसे ब्रह्म सोपाधिकही रहा, अर्थात् उसको स्व स्वरूपका अवसर कभीभी नहीं आवेगा। निदान कभी मुक्त न हुवा। किंवा अनादि अनंत काल-तक प्रवाहरूपसे निरवबंधमुक्त होता रहेगा। इस रीतिसे सदा अशुद्धही रहेगा।

रणादि दुःखकी निवृत्ति, और ब्रह्मकी प्राप्ति नहीं होती; ऐसा सिद्ध होजायगा। इसी प्रकार अन्य ज्ञानादिमेंभी अर्थकी कल्पना करलेना चाहिये। *

जिस अंतःकरण विशिष्ट चेतनमें जीव की एक-
ताका विश्वास वा अभिमान हुआ है—सो अंतःकरण, उस
देशको (के जहां जिस देशमें एकता मानी है) छोड़के अ-
न्य देशमें जायगा तब, उसकी स्वाभावतः यह निर्णय ही-
गा के 'व्यापक ब्रह्म' के साथ यद्यपि व्याप्य हूं, तथापि
में परिच्छिन्न हूं—पूर्व देशको छोड़के इस देशमें आया।
और उस देशमें इसकाल विषे अन्य अंतःकरण है। उस
चेतन देशके साथ उसकी एकता है—मेरी अब इस देश
साथ एकता है, इसलिये विशिष्ट भावको लिये व्याप्य व्या-
पकता भेदसे, आकाश परमाणुवत् व्याप्य व्यापकभाव
संबंध हो, परंतु एकता नहीं।

तथा, काशी देशगत पदार्थको जिस अंतःकर-
णविशिष्टने साक्षात् किया था वोह, जब मथुरा देशमें
आता है तब, चेतनके अन्य देशविशिष्ट है अर्थात् अंतःक-
रणविशिष्ट चेतन तो है परंतु, चेतनके अन्य देशयुक्त है
अतः उस काशीविशिष्ट चेतन और मथुराविशिष्ट [व
उपहित] चेतनका उपाधी भेदसे भेद, साक्षात्कार करत
है, तब अपना भेदभी साक्षात्कार करेगा। एकता सर्वथा नहीं।

तथा, अंतःकरणविशिष्टता, एक देशमें परिच्छिन्न
सो, आकाशके व्यापकत्व विशिष्ट वा नभ-कितना व्याप-
क है, ऐसा नहीं जान सकता। इसी प्रकार, ब्रह्म देश
अनंत है; अतः यह परिच्छिन्न जीव (अंतःकरणविशि-
ष्ट चेतन) उस देश अनंतका साक्षात्कार कैसे करसकेगा? उ-
त्तर नहीं करसकता। हां, अनुमान मानके विश्वास
मान लेवे, यह जुदी बात है। अतः चेतनका ब्रह्म रूप

साक्षात् अनुमानिक हुआ। तब यह सवाल उत्पन्न होता हैके “कोन जाने इससे इतर देशमें ब्रह्मका कुछ अन्यथा विशेषरूप होगा, वा अन्य होगा, ऐसा संभव है” तहां संशयात्मक अनुमान रहनेसे-यथार्थ साक्षात् हुआ, एसा सर्वथा नहीं मानसकता। तथर्ही अंतःकरण मध्यम होनेसे काल परिच्छेद रहित नहीं और ब्रह्मकोतो काल परिच्छेद रहित मानते हो; अतः अंतःकरण विशिष्ट भागने स्वपूर्वोत्तर ब्रह्मस्वरूपका साक्षात् नहीं किया और न-करमकेगा। केवल अनुमानसेही कहता है के, ‘यह आत्मा ब्रह्म है’ / काल परिच्छेद रहित है’। संभव है के वर्तमानमें जिसको चेतन मानतेहो, वोह अन्यहो-इसके पूर्व अन्यथा-भविष्यमें अन्यप्रकारका होमा। अर्थात् विचित्र मायाकी उपाधीसे कालप्रति अन्य प्रकारका भासमान होसकनेकोभी योग्य है। अतः वर्तमानकालमें जो सच्चिदानंद रूपासे साक्षात् होता है सो, मायाकी उपाधी बलसे हारा हो; एसाक्यों न मानाजाय? क्योंके वेदांनी लोक, वेदार्थ कर्त्ता रामानुजादि और अन्य बुद्धादिमुनी, ऋषि, आचार्य, और गुरुओंको भ्रांत बतलातेहैं; तो जेसेके उन को अन्यका अन्य-विपरीत अर्थ बुद्धिमें आया तथा मनोमय, विज्ञानमय, आनंदमय, कोशमें स्थिति हुई, जोके भ्रांतीरूपहै-(जेसेके जडवादी मात्रको अन्नमय कोशमें, बुद्धको विज्ञानमय कोशमें, मूर्तिपूजकोंको ईश्वरके मायामय कोशमें, अणुरूप जीव मानने वालोंको मनोमय कोशमें, मैमांसि कादिकोंको आनंदमय कोशमें इत्यादि-वेदांत पक्षकार भिन्न, सर्वको भ्रांत मिथ्या-अवास्तविक सिद्धांतमें प्रवेश

हुवा है।) इसी प्रकार आप-वेदांत पक्षकारभी श्रांत रूप हो
और ब्रह्म अन्य प्रकारका हो ! ऐसा क्यों न माना जाय ?
सिद्ध होसकता है। [वेदादिको मध्यमें लानेका यहां प्रो
जन-प्रसंग-नहीं। क्योंकि उसकी प्रमाणता अप्रमाणताकी
चर्चा उपर हो चुकी]०

जो कहेंगे “अंतःकरणादिका गमनागमन और ब्रह्मके अं-
शकल्पना तथा देशकालका अनंतत्व वा देश कालमें अन्य
प्रकारकी संभवता-संभावना-इत्यादि भेदभाव जो उपर कहा
है सो, हमारे सिद्धांतमें नहीं बनता; क्योंकि जेसे, स्वप्नगत
सर्व कल्पना होती है, सो, उस कालमें सत्य है; परंतु वा-
स्तविक रीतिसे मिथ्या है।” (इसी प्रकार तुम्हारा कथन
है) । ” यह कथनभी सयुक्त नहीं; क्योंकि जेसे स्वप्नदृष्टा,
स्वप्न कालमें स्वप्न सृष्टिको अनादि अनंत वा अनादि सांत
मानलेता है अथवा संस्कार बलसे जीव ब्रह्मकी एकता तथा
स्वात्म स्वरूपको व्यापक, अकर्त्ता, अभोक्ता मानलेता है,—
इत्यादि आपका तमाम पूर्वोक्त पक्ष यथार्थ मानता है; परंतु
जब स्वप्नसे उठता है तब, उन सर्वको झूट मानता है किंतु
तिससे विलक्षण भेद और परिच्छिन्नना देखता है; इसी प्रकार
जब आगे पदार्थ निर्णयरूप-विवेक विद्यारूप जाग्रतमें आ-
वे तो, कदाचित् अन्य प्रकारका सिद्धांत देख पड़े, ऐसा
संभव है। क्योंकि पूर्वोक्त और वक्ष्यमाण अनेक युक्तियों
से आपका सिद्धांत दूषित है।

जो यह कहेंगे “यह दोषतो सर्व पक्षकारोंको प्राप्त हो
गा और जो जो नवीन पक्ष माना जायगा उसमेंभी आ-
गा, अतः निन समान तुम (समीक्षक) कोभी यह दोष

लगेगा।" इसका उत्तर यह है कि सत्य ख्याति वाले (बौद्ध, न्याय, जैन, द्वैतवादी, सांख्य, यवनाचार्य इत्यादि) वेदांत पक्षके विरुद्ध हैं, स्वप्न जाग्रत समान नहीं मानते; किंतु सभेद और विलक्षण मानते हैं; अतः उनको मोक्ष दोष नहीं लगेगा; कदाचित् उनके भ्रम स्वरूप-ख्यातिकी रीतिसे उनको दोष लगेता, हमको उसमें क्या ? सद्दोष त्याग-निर्दोष ग्रहण, यह हमारा पक्ष है. और भविष्यमें जो जो पक्ष होंगे उन सर्वमें यही दोष आना कहा, सो ठीक नहीं है; क्योंकि संभव है कि 'आज तक जो पक्षकार हुये और हैं उनको ठीक यथार्थ ग्रहण न हुआ होतोभी, भविष्यमें पूर्वोक्त दोष निवारण सहित यथार्थका प्रकाश हो.' इस रीतिसे आपके सिद्धांत [जीव ब्रह्मकी एकता वा ब्रह्म सत्त्वं जगत् मिथ्या] पर विश्वासभी नहीं होसकता.

जो यह कहो कि " जब हमारे (वेदांत) सिद्धांतसे इतर, कोई निर्दोष यथार्थ सिद्धांत, समक्ष हो वा सिद्ध हो जाय तब, वोह मानलेना. अभी तो यही स्वीकारणीय है ! " इसका यह उत्तर है कि जो ऐसा माना, तो संशयात्मक सिद्धांत होजायगा. विश्वासपात्र न होगा. तथाहि आपका यह कथन तो, उस कालमें शोभित हो कि, आज तक जो शोध हुई उन शोधक नियमोंसे अविरुद्ध और निर्दोष होजाता. परंतु सोतो पूर्व ओर वक्ष्यमाण लेखसे वेसा निर्दोष सिद्ध नहीं हाता. एतद्वाटि आपके प्रश्नके सविस्तर उत्तर देनेमें उपेक्षा है.—व्यर्थ है.

कारण-दर्शन-१४

(अभिन्न निमित्तोपादान कारण)

जो वेदांत पक्षमें ब्रह्मको अभिन्न निमित्तोपादान मा-

नके सर्व रचना करते हैं, सोभी अयुक्त है। क्योंकि ब्रह्मके व्यापक, एक, चेतन, निरवयव, अक्रिय और अखंड बतलाते हैं और जगत्तो परिच्छिन्न, नाना, जड, सावयव, सक्रिय और सखंड देखपड़ता है; अतः “उपादानवत् उपादेय होता है तिससे विलक्षणे नहीं होता,” इस सृष्टि नियमके विरुद्ध होनेसे अयुक्त है। तथा एकही, व्यापक, परिच्छिन्न; अखंड सखंड; चेतन, नचेतन; अक्रिय, सक्रिय इत्यादि माना पड़ने विरोध और व्याघात दोष आजाता है। तथाही दोषवाले जगत् चार्वाक मतकी स्वीकार होजाता है; क्योंकि “चार्वाक जगत् वस्तुको व्यापक मानते हैं, अर्थात् मूल जडत्व विशिष्ट जगत् पदार्थ देशकाल वस्तु परिच्छेद रहित वर्तमान हैं—कोई ऐसा देश नहीं जहां, जड पदार्थ [परमाणु] नहीं, कोई काल ऐसा नहीं केवे नहीं रहते हैं, कोई तद्भिन्न वस्तु नहीं के जिसे जडत्व नहीं।” इस जडवादवत् ब्रह्म, अणुपरिमाण परमाण्वोंका समूहात्मक सावयव स्वरूप माना जावे तबही उसके भाग मिलके कार्य बनसकते हैं, एकरस निरवयव मानेतो, बने नहीं। जैसेके, चार्वाक मतमें जड वस्तुके नाना भेद हैं और वे अमुक अमुक प्रकारके परमाणु स्वाभावत मिलके ज्ञातृत्वादि गुण उद्भव होके कार्य होते हैं। वैसे, ब्रह्म नाना प्रकारका अवयव वाला होगा, तबही, उसमेंसे अनेक विचित्र कार्य बनते होंगे—यहां केवल परिभाषा मात्रका अंत रहा। अर्थात् वे जड पद व्यवहारते हैं, वेदांती चेतन पद व्यवहारते हैं। इस रीतिसे “सर्व खल्विदं ब्रूते” वाक्यका व्यवहार उभय पक्षमें होसकता है। जो यह कहोके “शुद्ध ब्रह्म चेतन, निर्विकार, अपरिणामी, एकरस, घन, अखंड, अच्छे

य, अभेद्य-हे, सो किसीका उपादान नहीं है, किंतु सर्वका अधिष्ठान है; और माया विशिष्ट ईश्वर चेतन, जगत्का अभिन्न निमित्तोपादान है—जैसे मकड़ी, तंतुको रचती है उस तंतुरूप कार्य प्रति मकड़ीका शरीर उपादान है—क्यों-के उसके शरीरको तोलके फेर निकाले हुये तारोंको तो-डके शरीरको तोलोगे तो, न्यून होगा. ओर चेतन भाग—जीव तंतुका निमित्त कारण है. परंतु सो चेतनमकड़ीके शरीर विशिष्टही निमित्त कारण है. तद्विन्न दृष्टिसे अधिष्ठान है. इसी प्रकार दाष्टांत—(माया विशिष्ट ईश्वर चेतन अभिन्न निमित्तोपादान कारण प्रति) में समझलेना चाहिये. ”—एसा मानेंतो, ईश्वरत्वका अभाव होजायगा; क्यों-के माया पदार्थ ओर चेतन—उभय मिलके जगत्के उपादान ओर निमित्त माने हैं. वहां निरीह चेतन मात्रमें तो अधिष्ठानताके सिवाय अन्य कल्पना नहीं है. व्यापक में क्रियाके अभावसे कर्तृत्वादि (जगत्कर्ता) का कथन असंभव है. तथा उसमें संकल्पादि क्रियाभी नहीं है, तो जैसे, शरीर जड़ मात्र तंतुके रचनेमें असमर्थ है वैसे. माया मात्र जगत् रचनेमें असमर्थ रहेगी. जो उसका स्वतंत्र मानके उसीमें कर्तृत्वादि मानलोगे तो, अनेक दोषग्रस्त सांख्य वाद स्वीकार होजायगा. ओर जो माया विशिष्ट चेतनमें ईक्षण इच्छा—संकल्प ज्ञातृत्वादि मानोगे, तो पूर्वोक्त ज्ञातृत्व प्रसंगानुसार,—अर्थापत्ति वा परिशेषानुमानकी रीतिसे शुद्ध ब्रह्ममेंही आरोप होगा.—जोके वेदांत पक्षके विरुद्ध है. ओर उभय मिलके, उपादान रहित नवीन सर्वज्ञत्वादि धर्मविशिष्ट वस्तु उत्पत्तिका, पूर्वोक्त—

ज्ञातृत्व प्रसंगवत् अभाव है. अतः ब्रह्ममेंही मानना पड़ेगा, सो वेदांत पक्षके विरुद्ध है. और जो "चेतनकी सत्ता स्फुरण वा साधिष्ठानतासे माया स्वाभावतः रचती है, अर्थात् उसमें कर्तृत्व-ईक्षणा-ज्ञातृत्वादि हैं," ऐसा मानोगे तो पुनः सांख्य वा योनि मत मानना पड़ेगा. कारणके ब्रह्म विना माया-और माया विन, ब्रह्म कभी नहीं होता; क्योंकि जैसे उभय वा उनमेंसे एककी सिद्धि उन उभय विना नहीं हो सकती और न आज तक किसीने की है [यह बात आपको भी संपत्त है], वैसेही सांख्य मत विषे प्रकृति विन पुरुष, पुरुष विन प्रकृति कभीभी नहीं हुये, नहें, और नहोंगे; तब केवल अ-ध्यस्त वा साधिष्ठानता भाव, परिभाषा वा कल्पना मात्र है. जो, 'ब्रह्म विना, माया नहीं रचसक्ती' ऐसा ब्रह्म भिन्न हुये सिद्ध होता; किंवा, माया विना, ब्रह्ममें स्फूर्णादि सिद्ध होजाते ' तबतो, ऐसा भेद मानलेते; परंतु सोतो हे नहीं किंतु शारीरिक भाष्यकी भूमिकामें अद्वैताचार्य श्रीमत् शंकराचार्यही मायाको अनादि अनंत कहतेहैं. १ अतः

१. "अयमनादिस्तन्तो नैसर्गिकोऽध्यासः" (शंकर भाष्य). तत्र अध्यासका मूल माया-अज्ञानतो; अनादि अनंत स्वयं सिद्ध है. उपनिषदोंके सार खेंचके कहनेवाले श्रीकृष्ण महाराजने भी मायाको अनादि अनंत कहा है. "नरुपमस्ये हतथोपलभ्यते नान्तो नचादिर्न च संप्रतिष्ठा." यहाँ वाचक महाशयको मैं सूचना करताहूँ कि, शारीरिक भाष्य [शंकर कृत भाष्य] देखें. उसकी पहिली दूसरी अध्यायमें ईश्वरकी इच्छा, कर्तव्यादिका निषेध और श्रुतिको माने अभिन्न निमित्तोपादानका स्वीकारहै. उस प्रसंग वाच-
ने पीछे एवम् वेद ईश्वर संप्रतिष्ठा

व्यापक ब्रह्म चेतनसे इतर देशमें उसका कहना वा अभाव बतानाही नहीं बनता. निदान सर्वदा रहनेसे—व्याप्य व्या-
 एक होनेसे, सांख्य मतसमान स्वाभावतः स्वतंत्र मायामेंही
 निमित्तोपादानता सिद्ध होगी; परंतु पञ्चवात वेदांत पक्षसे
 विरुद्ध है. इतनाही नहीं किंतु, सदोषहे.—“ उपादान और
 निमित्त विना कोईभी कार्य—वस्तु नहीं होता.” यह नियम
 है. किंतु प्रत्येक कर्ममें कर्त्ता कर्मादि सात विभक्तिकी अपेक्षा
 है. कर्त्ता [प्रकृति], कर्म [इच्छादिसे जो संयोग वि-
 योग], करण [इच्छादि का स्वभाव], संप्रदान [जीवा-
 दिके भोगवास्ते वा पदार्थ मात्र फलही हैं तदर्थ], अपा-
 दान [प्रकृतिमेंसे], संबंध [जीव और शरीरादि संबंध इ-
 त्यादि] अधिकरण [ब्रह्म वा देश अथवा कर्मोत्पत्ति ओ-
 र पूर्वमें जो काल], इस प्रकार सातही विभक्तिकी अपेक्षा
 है. और उपादान निमित्त उभय भिन्न २ होतेहैं. अतः जित्
 प्रकृति वा माया भागमेंसे जगत् बना, सो उपादान, और जो
 साग क्रिया—कर्म—कर्त्ता वा निमित्तहै सो भाग, यह उभय
 स्वरूपसे भिन्न २ हुये. इस रीतिसे दोनोंको मिलाकरके एक
 गम [माया, जड़, प्रकृति] कथन मात्र वा कथन प्रकारहै.
 तात्त्विक रीतसे अभिन्न निमित्तोपादान नहीं है; जैसे वृक्षा-
 देककी रचनामें पृथ्वी जल अग्नि तो उपादानहैं और इ-
 के संयोग वियोगका निमित्त, आकर्षण किंवा स्वभाव,
 किंवा अन्य सूक्ष्म प्रकृति—माया—का अंश है. अतः भिन्न २
 सिद्ध हुये. चेतन नहीं. और ईश्वरत्वका अभाव हुवा.

आपकी रीतिमें तो ओर भी दोषहैं—अर्थात् माया
 शिष्ट चेतन—ईश्वर है. उस ईश्वरमें उपादानता प्राप्त होनेसे
 श्वरके एक भागके कटके कटके होंगे; क्योंकि माया अंशसे

सर्व कार्य बनेहैं. ऐसे कटके कटके होनेवाला ईश्वर है. उसी-
 के मल विष्टादि अंशहैं, यह कहना सर्वथा लज्जा उपजाता
 है. ऐसे ईश्वरके माननेसे लाभभी क्या होगा ? जो सत्ता
 स्फुर्ण देने मात्रसे चेतनमें निमित्तता, ओर परिणाम पानेसे
 मायामें उपादानता भनौतो, अक्रिय चेतन, कर्त्ता न हुवा
 किंतु मायाही हुइ. परंतु सनियम कार्य, इच्छा और ज्ञान
 बिना नहीं होसकते; सोतो मायामें हे नहीं. केवल सत्ता
 देने मात्रसे कुछ नहीं होता. जैसेके, दीपक सत्ता देताहै
 परंतु, रोगिष्ट दा अंध चक्षू वा इच्छा ज्ञान बिनाका श-
 रीर कुछ नहीं करसकता. इसी प्रकार सत्ता मात्रसे माया
 कुछ नहीं कर सकती; किंतु इच्छा, ज्ञान, क्रियाकी आवश्य-
 कता है, अतः वे, मायामें माननेसे—सोही कर्त्ता, धर्त्ता द-
 र्त्ता ठेरेगी. ईश्वरत्वका अभाव होगा. जब ईश्वरकाही अ-
 भाव हुना तो, जीवेश्वरकी एकताभी कहां ? अथवा उक्त
 रीतिसे माया ओर जीव (अंतःकरण) की एकता होगी.

जो स्वभाववाद मानके निर्वाह करोगे:-अर्थात् “ चे-
 तन ओर मायाका परस्पर मेल तथा उस करके मायाका
 परिणाम स्वाभावतः है. ” तो चेतन ब्रह्मके माननेकीभी
 आवश्यकता नहीं. भूमिपर दो चंद्र क्यों न हुये ? मनुष्यके
 दो फुफस क्यों हुये ? किसीके चार आंख क्यों न हुइ ?
 इत्यादि शंका उत्पन्न होनेसे किसी नियम पूर्वक चेतन इ-
 च्छा ज्ञानवाले कर्त्ताको मानाना पड़ेगा. सो, माया (उ-
 पादान) से भिन्न इच्छा ज्ञानवाला चेतन होगा. आपका
 निरीह, अक्रिय ब्रह्म नहीं. जब यूं हो तो नैयायिक, किरानी,
 कुरानी वगैरेके मजकी व्याप्ति होगी. आपका उक्त पक्ष नरहा
 जो न्याय मत समान व्यापक ईश्वर ओर घटादिवं

संयोगरूप कार्यका निमित्तभी ईश्वर ओर उपादानभी ईश्वर हे. ईश्वरको अभिन्न निमित्तोपादान मानोगे तोभी आपका दृष्ट सिद्ध नहीं होगा. क्योंकि अन्य पदार्थ आपके मतमें हैं नहीं, अतः संयोगका दृष्टान्तही नहीं बनता. किंतु अपने परिणामांशमें [कनक कुंडल समाञ्च] आपका आपही संयोगी हागा. अर्थात् ब्रह्म सावयव ठेरेगा. किंवा संयोग कोई कार्यरूप-पदार्थ नहीं किंतु, दो पदार्थोंकी अवस्था विशेष हे. ओर दृश्यतो संयोगी पदार्थ हैं; अतः विषम दृष्टान्त हे. निदान सूक्ष्म विचारसे देखाजावे तो अभिन्न निमित्तोपादानका उदाहरणही अप्रसिद्ध हे. तब निरवयव अपरिणामी ब्रह्म विषे, तो अभिन्ननिमित्तोपादानताकी कल्पना स्वप्नमेंभी नहीं बनसकती. दृष्ट प्रमाण तथा युक्ति विरुद्ध, शब्द मात्रपर आधार नहीं होसकता.

अज्ञान-दर्शन-१५.

जगत्का उपादान अनादि भावरूप अज्ञान-मायानामा (वस्तु)-पदार्थ हे वा नहीं? जो हे तो वोह एक हे वा अनेक? इन प्रश्नों के निर्णयसे वेदांत सिद्धांतकी अयथार्थता प्रतीत होती हे.* अर्थात्:—

पूर्व प्रकारवत् ब्रह्म एक होनेसे स्व (ब्रह्म) स्वरूपका अज्ञानभी एकही होना चाहिये. क्योंकि ब्रह्मेतर अन्य पदार्थ होंतो, ब्रह्मके नाना अज्ञान माने जावें. परंतु अन्य नहीं मानते हैं; अतएव अज्ञान एक हे. जब मूल अज्ञान एक हे तो, उसका एक काल विषे एकही परिणाम होने योग्य

* इस दर्शनको संपूर्ण अज्ञानही कहेंगे किंतु अज्ञान हीत होगी. + अर्थ मात्र देखनेसे नहीं.

RECEIVED ON

7 - FEB 1925

हे.-नाना नहीं. अर्थात् जिस कालमें अंतःकरणरूप परिणाम हुआ हो उसी काल विषे अन्य सूर्यादिरूप परिणाम नहीं होसकता. इसी प्रकार तमाम-द्रव्य गुण [ईश्वर-जीव-इत्यादि] के संबंधमें जाना योग्य है.-एक परिणाम कालमें अन्य पदार्थोंका मान्ना वा कथन अर्थशून्य होगा. जैसे मृत्तिकाजन्य घटकालमें शरावकादि वा रज्जु सर्प परिणाम कालमें जलधारा इत्यादिका कथन, मतव्य-अर्थशून्य है. जो अज्ञानके कार्य अंतःकरणादिके उपाधि भेदसे जीवादि (जीव, ईश्वरादि) के नानात्व मानें तो, १ क्या तो ब्रह्मके स्वरूपमेंही नानात्व-[सावयवत्व] प्राप्त होगा. जैसेकि समुद्रके जलमें शीतत्व सावयव-नाना सजातीय स्वरूप है.-ज्यूं ज्यूं जलके विभाग हों वा करें, त्यूं त्यूं भिन्न २ ज्ञात होता है; ऐसेही ब्रह्मस्वरूपमें उपाधि बलसे नानात्व मान लेना पड़ेगा. अन्यथा नानारूप जगत्का दर्शन असंभव. २ क्या तो " ऐसा मानें कि, महाकाश घटाकाशवत् ब्रह्म, स्वरूपसे एकही है-अखंड है-अच्छेद्य है, परंतु घटाकाशवत् घटादिकी उपाधिसे नानारूप-सावयव समान प्रतीत होताहै. " तो, ब्रह्मस्वरूपकी दृष्टिसे, अज्ञान एकही पदार्थ है; ऐसा सिद्ध होगा. इसलिये अंतःकरण विशिष्ट की दृष्टिसे वा उसमें नाना अज्ञान-नाना अज्ञानजन्य ना ना जीव-जीवभाव-नाना अंतःकरण-इत्यादि मान्ना अर्थशून्य होगा. जोकि वेदांत पक्षमें ब्रह्म छेद्य-भेद्य, परिणाम वा सावयव होनेका अस्वीकार है; इसलिये उत्तर पक्षपर दृष्टि डालें तो, अज्ञानके कार्य-उपादेयही सिद्ध नहीं होते क्योंकि जबकि 'मूल अज्ञान एक है' ऐसा मानलिय तो, वोही स्वरूपसे निरवयव मान्ना पड़ेगा. निरवयव ए

पदार्थका, परिणाम नहीं होसकता.-निस जेसाका तेसा रहता हे. ओर अपरिणामीसे कोई उपादेय-परिणामी-ना-ना कार्य नहीं होसकते. परंतु (वेदांत रीतिसे अज्ञानका कार्य-) नाना नामरूप-विचित्र जगत् प्रसिद्ध हे. एतद्दृष्टि विचार करें तो, उक्त लेखसे निम्न लिखित परिणाम निकलता हे.-१, दृश्य जगत्का उपादान माने-होनेसे अज्ञान सावयव पदार्थ हे.-सजातीय विजातीय-अवयव समुदायका नाम अज्ञान हे.-'मैं नहीं जानता' इस प्रतीतिका विषय भावरूप (वस्तुशून्य) पदार्थ नहीं किंतु, अन्य कुछ हे. २, अथवातो, यह जगत् वेदांतपक्ष स्वीकृत अज्ञानका उपादेय नहीं.-जेसे रज्जु विषे जो सर्प सो, वेदांत रीतिसे अविद्या-अज्ञानका परिणाम हे. वेसे, यह जगत्, मूल अज्ञानका परिणाम नहीं ठेरेगा.-सिद्ध नहीं होता. ३, किंवा मूल एक अज्ञानसे भिन्न समग्र प्रपंच-जगत्का अन्य उपादानभी माना पड़ेगा; (सो, स्वाभावतः वा अज्ञान करके वा ब्रह्म करके जगत् रूप परिणामको पाता हो). जब यूं हे तो यदि उत्तर-तीसरा परिणाम स्वीकारो तो, तीन वस्तु-पदार्थ माननेसे वेदांतका पक्ष सागना पड़ेगा. क्योंकि ब्रह्म, अज्ञान-इन दो वस्तु मानेसे उनका संबंध ओर भेद-यह चार पदार्थ-स्वयं सिद्ध होजाते हैं. उनमेंसे ब्रह्म ओर अज्ञान, स्वरूपसे एक एक पदार्थ हैं, अतः उपादानरूप नहीं होसकते. ओर संबंध भेद-भी जगत्के उपादान सिद्ध नहीं होते; क्योंकि द्रव्य, गुण, संबंधी, घट, आकाशादि उनसे विलक्षण देख पड़ते हैं.-संबंधरूप नहीं हैं.-'उपादानवत् उपादेय' इस प्रसिद्ध नियम समान, नहीं प्रतीत होते. यद्यपि प्रपंचके पदार्थोंमें परस्पर संबंध ओर भेद हे, उनका उपादान कारण मूल संबंध

ओर भेद हो; तथापि वे अंतःकरण, मन ओर पृथ्व्यादिके उपादान नहीं. अतः पूर्वोक्त प्रकारसे तीसरे सावयव पदार्थकी कल्पना अवश्य है. उसके बिना, नाना विचित्र सृष्टि उत्पात्ति स्थितिका निर्वाह नहीं होसकता. अब इस तीसरे पदार्थ—जगत्के उपादानको मिथ्या—अनिर्वचनीय मानो वा संसृ मानो तथा कुछभी नाफे दो; परंतु एक निरवयव अनादि अनंत ब्रह्म तथा [उक्त एक] अज्ञान—माया ओर उभयके संबंध भेदसे भिन्न मानना पड़ेगा. सो आपके सिद्धांतके विरुद्ध है. इसी प्रकार पूर्वोक्त दो शेष परिणामभी वेदांतके पक्षको सिद्ध नहीं करते (आगे वांचांगे).

तथा वेदांत संप्रदायमें अज्ञान पक्ष विशेष वसिष्ठ, वाचस्पति आदियोंके अनेक ^१ भिन्न ^२ पक्ष हैं. उसीसे सिद्ध होजाता है कि अज्ञानके स्वरूपमें अव्यवस्था वा संशय है; क्योंकि, सत्य वस्तु एक ओर हरेकप्रकार—रीति प्रक्रिया—से जब तब वही वेसीही सिद्ध होनी है—होने योग्य है. नाना प्रकाररूप नहीं; इसलिये नाना पक्ष होनेसे अज्ञान कल्पनामित्र ठेरता है; यह बात सहजमेंही मान—जान स—कते हैं. जो वेदांतपक्षकार स्वसंप्रदायियोंके नाना मंतव्य—काभी निर्वाह करेगा तो, अन्य संप्रदायवालोंका मंतव्यभी, स्वीकारना पड़ेगा; क्योंकि जैसे वेदांतके मूल पक्षमें सर्व वेदांतियोंका यह सिद्धांत है:—“ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवोब्रह्मैवनापरः”—ओर निर्णय करनेमें नाना पक्ष हैं. वेसेही, अन्य मतवालोंमें ‘कुछ है’ ऐसा मंतव्य मानके निर्णय करनेमें जाना प्रकार नाना ^२ पक्ष हैं. इस

१ ईश्वर प्रसंग—दर्शन. २ गत टिप्पण वांचो. २ बौद्धोंके ४ पक्ष देखो.

तमाम लेखका सार यह है कि, वेदांत संप्रदायमें अज्ञानका यथावत्-संशय रहित निर्णय नहीं है. (अन्यथा नाना पक्ष नहीं होते). पक्षकारोंने स्व स्व कल्पनासे लिखमारा है. ३

जो यह कहोकि “अज्ञान-भावरूप वस्तु, अनिर्वचनीय है; अर्थात् (रज्जु सर्पवत्) साज्रयव निरवयव लक्षणसे विलक्षण है.” तो, ऐसे सदोष-असंभव पक्ष मानेसे, इस प्रकार क्यों नहीं मानाजाय कि, “(रज्जुवत्) ब्रह्म, एक अद्भुत पदार्थ है, स्व स्वरूपको न सागके [रज्जु सर्पवत्] नाना-विरोधि सजातीय विजातीय* रूपवाला होके जगत् रूप होता है और फेर स्व स्वरूपमें आजाता है. शंका विवाद करना व्यर्थ है—अर्थात् परमाणुवादीवत् समूहात्मक सावयव परिणामी ब्रह्म है.” इस रीतिसे अद्वैत पक्षका भी बाध नहीं होगा. और ब्रह्म भिन्न, अज्ञान और पूर्व पूर्व संस्कार तथा इनका संबंध और भेद माननेका गौरव भी नहीं होगा. यद्यपि यह भी सदोष मत है, तथापि जीवेश्वर मिथ्या कथक वेदांतियोंके मतसे कुछ अच्छा है. जो ऐसा मानोगे तो, जेसेके इस पक्षको वर्तमानमें एक वेदांती मानता है और उसको दोषोंके परिहारसे वार नहीं आना, ऐसा ही आपको लांछन लगेगा. तथाहि अनिर्वचनीय मानेसे (वक्ष्यमाण) माया अनिर्वचनीय असिद्धि प्रसंगवाले दोष प्राप्त होंगे.

और भी; उक्त विलक्षण (निरवयव सावयवसे अ-

३ कोई भी पक्ष-प्रक्रिया-रीति-प्रकारसे मूल सिद्धांतमें जावे, अतएव नाना पक्ष इष्ट हैं, ऐसा वेदांतियोंका कहना-माना योग्य नहीं है (आगे बांचोगे.)

* तम प्रकाश, अग्नि शीत, भाव अभाव, इत्यादि. शुद्धाद्वैत-वालों समान.

न्य प्रकारका) अज्ञान, व्यापक-निरवयव देशकालका उपा-
दान हो, ऐसा सिद्ध नहीं होता. क्योंकि उपादेय परिणाम
जन्य होता है, व्यापक परिणामित नहीं होता-किसीसे
जन्य नहीं होता. विलक्षण उपादानका विलक्षण उपादेय
होने योग्य है; यह बात प्रसिद्ध है. अतः (इन तीनों का-
रणको लेके) व्यापक निरवयव-देशकाल किसीके भी परि-
णाम-उपादेय-कार्य नहीं मान सकते-असिद्ध है. जो ऐसा
कहोगे कि वे ब्रह्मकी दृष्टिसे परिच्छिन्न हैं वेसे, मायाकी
दृष्टिसे भी परिच्छिन्न हैं, तो भी अनादि अज्ञानसे देशकाल
उत्पन्न हुये, यह कथन असंगत है; क्योंकि जब देशकाल
उत्पन्न हुये ऐसा कहोगे, उसी कालमें तिस पूर्व देशकालथे,
ऐसा मानना पड़ेगा. तथा जब माया-अज्ञान सांत हुये मा-
नोगे, उस उत्तर, देशकालकी सिद्धि सहजसे ज्ञात होजा-
ती है; क्योंकि देशकाल विना, कोई भी कार्य-परिणाम नहीं
होसक्ता. माया-अज्ञानको अनादिकालके बतानेसे यही परिणाम
निकलता है. इस रीतीसे माया-अज्ञानवत् देशकालभी अपने
उपादान-न होनेसे अनादि हैं और ब्रह्मवत् अनादि अनंत
होनेसे द्वैत सिद्ध है.

जो ऐसा कहोगे कि “ जेसे, स्वप्न विषे यो-
ग्य देशकाल (सामग्री) विना, स्वप्नदृष्टि [देशकाल, सूर्य,
चंद्र, इस्ति, पहाड, पुत्र, स्त्री, पौत्रोत्पत्ति-इत्यादि] होती
है; वो भी, देशकालमें कारणता ओर अन्यमें कार्यता प्रतीत
होती है. निदान स्वप्नवाले देशकाल, माया-अज्ञान-अ-
विद्या वा मन वृत्तिके कार्य हैं; किसीके कारण नहीं, तद्वत्
ब्रह्म वा मायाकी कारणता, देशकालमें प्रतीत होती है.
वे स्वयं किसीके कारण नहीं; किंतु मायाके कार्य हैं. अ-

तः मायाके परिणाम पानेमें उपयोगी नहीं; उनमें संसर्ग करके अन्यथा कारणता प्रतीत होती है।” यह कल्पना भी समीचीन नहीं; क्योंकि ‘किसी (ब्रह्म वा माया) का धर्म [कारणता] किसी (अन्य देशकाल) में प्रतीत होना’ यह न्यायमत्त है. अर्थात् आप जो अन्यथाख्याति स्वीकारेंगे तो, उभय (रज्जु, सर्पत्व-संसर्ग-संसर्ग-धर्म-धर्मों) सत्य होनेसे द्वैतवाद स्वीकारना पड़ेगा. और जो वेदांतकी मानी हुई अनिर्वचनीयख्यातिसे निवाह करेंगे, तो वक्ष्यमाण अनिर्वचनीय प्रसंगवाले दोष प्राप्त होकर द्वैतापत्ति होगी. और उपर जो स्वप्नका दृष्टांत कहा सो, मूल प्रसंगमें मान्य नहीं होसकता. किंवा, इदमत्वादि विशिष्ट जाग्रतके संस्कारानुसार मनकी रचनासे स्वप्नसृष्टि है. अतएव दृष्टांत देने योग्य नहीं-वा साध्य है-वक्ष्यमाण अध्यास प्रसंगवत् दोष आते हैं. तथाहि जबकि सर्वथा असंभव बात- [“माया वा ब्रह्म जबकि देशकालादि पदार्थरूप परिणाम धारे तब, अनहुये-अनुत्पन्न देशकालकी कारणता ब्रह्म वा मायाके परिणाममें किंवा कारण-माया वा ब्रह्मकी कारणता उसके कार्य-देशकालमें प्रतीत होना-एसा माने ”] का स्वीकार है तो, ब्रह्मभी एसा-ही-भ्रमज्ञान-अयथार्थ ज्ञानका विषय क्यों न मान लिया जाय? सदोष बौद्धमत समान “समकाल दृष्टा दृश्य न हुयेभी, एक निरवयव परिणामीके दृष्टा दृश्यरूप परिणामकी समकाल प्रतीति ” क्यों न स्वीकारी जाय? वंध्यापुत्रकी प्रतीति क्यों न मानी जाय? जो यह कहोकि “स्वप्नवत् दृष्टि मात्रही सृष्टि है. कोई किसीका कार्य कारण नहीं ” तो आपका तमाम सिद्धांत-“ब्रह्म सत्यं जगत् मिथ्या”

सिद्ध नहीं होगा. ब्रह्म नहीं है, ऐसा मान लेना पड़ेगा. अर्थात् त्रिपुटी मात्र-स्मृति, कल्पना, सद्, असद्, इत्यादि तन्मात्र और तिनका अस्ति भाति प्रियरूप प्रकाशक साक्षी-यह सर्व समकाल उत्पन्न नष्ट होते हैं; ऐसा अनादि अनंत प्रवाह है. बंध मोक्षादि कुछभी नहीं है. उलटा, कालतो सत्य है. अन्य ब्रह्मादि दृष्टि मात्र हैं; अनादि अनंत अध्यास स्वरूप है किंवा यह जो कुछ कहा-माना-कह रहे हैं सोभी तद्वत् है-अर्थात् 'शून्य है. वा अनिश्चित है. वा कुछभी नहीं कहसकते' ऐसा, माना पड़ेगा. उससे अव्यवस्था रहेगी. आपको चुप रहना पड़ेगा. जो इस पक्ष विषे "अभिप्राय, साक्षी, प्रकाशकको मनाने वास्ते तत्पर हों और उसके न स्वीकारनेपर नाना दोष लाओगे किंवा, अन्य दोष कल्पोंगे" तो, पूर्वोक्त वा अन्य दोष आपके पक्षमें आजावेंगे-उपस्थित होंगे. और देशकालादि को अनादि अनंत माने बिना छुटकारा नहीं होगा. इत्यादि रीतिसे देशकाल किसीके कार्य नहीं.

अज्ञान और ब्रह्मका अन्योन्य अभाव-भेद है ओ घट पटादिकाभी भेद है; तथा आपके पक्षानुसार माया सां होने पीछे उसका अभाव होना चाहिये; इससे यह सिद्ध हुआ कि भेद-(ब्रह्मका भेद)-अभाव, अज्ञान-माया कार्य नहीं; क्योंकि अज्ञान-माया-भावरूप पदार्थ है. उससे अभावरूप कार्य सिद्ध नहीं होसकते-नहीं बनते. तथा

१ अध्यासकी सामग्री तद्विन्न न कहसकोगे. अपना अपनेको अध्यास असिद्ध. इस मंतव्यके साक्षीकी आवश्यकता. अन्य बाल्माली समान अंध परंपरा, पुरुषार्थ और साधनका अभाव-त्यादि अव्यवस्था.

माया-अज्ञान अनादि, और ब्रह्म अनादि तथा उनका भेद-
 अन्योऽन्याभाव अनादि हे; अतएव भेद-अभाव, ब्रह्म वा
 मायाका कार्य नहीं. किंतु उसके अनादि अनंत होनेसे द्वै-
 तापत्ति हे.-माया सर्वका उपादानं नहीं. जो यह कहोकि
 "जैसे घटके उपादान परमाणु वा मृत्तिका पिंडमें घटत्व नहीं,
 जलाधार होनेकी सामर्थ्य नहीं, परमाणु, गोचर नहीं; परंतु
 "उसके कार्य घट शरावादिमें यह सब कुछ है. तद्वत्, भावरूप
 माया-अज्ञान, अभावादिका उपादान बनसकता है." यह
 मंतव्यभी समीचीन नहीं; क्योंकि परमाणुकी रचनाविशे-
 षसे घट, घटत्वादि नाम और कार्यविशेष हे. उनसे भिन्न नहीं.
 जलादिमें सूक्ष्म भाग मिलने-घट होनेसे बरफ-हिम होके
 विशेष शीत होताहे. सो, मूल उपादानसे नवीन वा भिन्न नहीं.
 उक्त कारण कार्य विरोधीभी नहीं हैं (विचारवानको विवे-
 क-पृथकरण करके ध्यानमें लेलेना चाहिये. अयोग्य कल्प-
 ना समझके विस्तारसे उपराम हातेहैं). तद्वत् भावरूप पदा-
 र्थसे, उपादेय अभावकी उत्पत्ति संभव नहीं-असंभव हे.
 क्योंकि घट, घटाभाववत् वे उभय तदन्न भिन्न २ हैं. उ-
 नका उपादान उपादेयभाव नहीं बनता. हां, जो जड़ परि-
 च्छिन्न मृत्तिका पिंडसे ब्रह्म चेतन* वा आकाश किंवा त-
 मसे प्रकाश, प्रकाशसे तम नामा उपादेय* बनजाते तो,
 आपका मंतव्य-कल्पना मानलेते. परंतु वेसा* नहीं होता.
 अतएव आपकी कल्पना अमान्य-स्वाज्य हे.

स्वप्नवत्.* स्वप्नमेंभी एकही वस्तु(आविद्यादि)एक कालमें भाव अभा-
 व नहीं होती. तथा उस स्वप्न अभाव, जाग्रत अभावरूप नहीं धारती
 किजि अभावका यहां प्रसंग हे. और जो भिन्न २ कालमें आकाशादि-
 भाव अभाव आकार धारती हे सो नाना प्रकाश संस्कार-भावनारूप

जो यह कहो के " माया-अज्ञान-एक पदार्थ है और अद्भुत पदार्थ है. जेसेके स्वप्नमें देशकाल विना, देशकालादि भाव-अभावरूप पदार्थ उत्पन्न होतेहैं, उस कालमें सब ओर अनादि अनंत तथा एक उपादानजन्य परस्पर कारण कार्यभाव रहित, नाना परस्पर कंतरण कार्यभावसे प्रतीत होतेहैं, और जाग्रतमें सर्व शून्यरूप हैं; वहां अविद्यामात्र उपादान है. वैसे ब्रह्ममें अज्ञान वा मायाजन्य समझलेना चाहिये. " यह कहनाभी अयुक्त है; क्योंकि स्वप्नमें आपकी रीतिसेभी अविद्या और (अदृष्ट) संस्कार तथा अधिष्ठान यह तीन हैं. वैसेही मूलमें अज्ञान; पूर्व पूर्व संस्कार ओर अधिष्ठान यह तीन मानने पड़ेंगे. इससे यह सिद्ध हुवा के दृष्टि मात्रही सृष्टि नहीं, किंतु सृष्टिका मूल पूर्व २ संस्कार अनादिसे हैं, वे परस्पर संबंध पातेहैं, तदाकार माया व अज्ञान, कार्य स्वरूप होता रहता है. अतः उपादान, अज्ञान-अविद्या ओर निमित्त, संस्कार हुये. परंतु ऐसा माननेसे अव्यवस्था होतीहै, कारणके प्रथम वोह वस्तु है के, जिससे संस्कार पड़े ओर उत्तरमें अज्ञान-माया-ने तदाकार रूप धरा किंवा जो, संस्काराकार अज्ञानने रूप धरा उस वस्तुके उत्तरमें संस्कार हुये सो है? निदान किसीकाभी पूर्व उत्तर नहीं कहसकोगे. ओर जो कहोगे तो, नाना दोष प्राप्त होंगे [इस रीतिसे] अन्योऽन्याश्रय दोष प्राप्त होनेसे कोईभी व्यवस्था नहीं होगी. जेसे स्वप्न सृष्टि रचनामें उससे पूर्व अ है. वस्तुतः नहीं. इस उपरांत जो पक्षकार हठ करे तो, यह समझाने हे कि दृष्टारूपभी होतीहै-साक्षी स्वरूपभी धारती है; अर्थात् जिसे आप ब्रह्म चेतन कहतेहैं सोभी, दृष्ट-मायाका कार्य मान पड़ेगा. और पूर्व टिप्पणमें सूचने समान अव्यवस्था होगी.

विद्या और संस्कार विद्यमान हैं, वेसे, जाग्रतके पदार्थ (जिनके संस्कार हैं) 'आपकी रीति वा दृष्टिगृहि वादसे' अज्ञानके उपादेय हैं,—जोके जाग्रत पूर्वके संस्कार आकार रचे गये हैं; इस पूर्व पूर्व संकलासे उक्त दोषकी सिद्धि होती है. निदान अज्ञानजन्य वस्तु वा उसके संस्कार वा संस्काराकार अज्ञानजन्य वस्तु है, इनका निर्णय न होनेसे भ्रत असमीचीन रहेगा. और अज्ञानकी सावयवता निरवयवताका दोष पूर्ववत् प्राप्त होगा. इस रीतिसे अज्ञान और तज्जन्य जगत्को माननेसे वेदांत सिद्धांतकी अयथार्थता प्रसिद्ध है.

अज्ञान कोई पदार्थही सिद्ध नहीं होता, कि जिसको अध्यासका निमित्त वा उसको मानके सृष्टिके उपादानको मिथ्या मानें; क्योंकि आपके मतमें " त्रिगुणात्मक-सदसद्विलक्षण-में नहीं जानता हूं—इस अनुभव बलकर कथने योग्य स्वरूप ", अज्ञान नामक पदार्थका लक्षण है. तहां अज्ञान नाम अप्रतीतिका है. पूर्व यह सिद्ध किया है के स्व स्वरूपको कोईभी नहीं जानता, तब स्व स्वरूपकी अप्रतीति स्वाभावतः है. न कि अज्ञान नाम आवरण वा निमित्त करके. जो अज्ञान पदके वाच्य करके होतो, ज्ञानसे उसका बाध होके स्व स्वरूपकी प्रतीति होजावे; तब ' मैं नहीं जानता, ' इस अनुभवकर कथन योग्य, अज्ञान नामा पदार्थ सिद्ध होवे; सो तो है नहीं. अतः मैं नहीं जानता, यह स्वभावमात्र वा अध्यासरूप कथन है.—किसी पदार्थका वाची नहीं. जैसे जब आकाशमें धूम वा वर्षा आटूत हो, तब कोई कहता है के, आकाश गोचर नहीं होता. इसकी अर्थापत्ति यह हुई के निरूप व्यापक आकाशको पूर्वमें चक्षु गोचर करता होगा? नहीं, नहीं; किंतु व्यावहारिक अनेक कारणोंको लेके बुद्धि

गोचरको अन्य रूपसे कहता है. जैसेके धुन्नादि आवरण हैं, वैसेही स्व भिन्न अन्य पदार्थोंकी अप्रतीतिमें अज्ञान नामा पदार्थ नहीं; किंतु दूर, समीप; तिरोधान, सूक्ष्मत्व, कारण दोष, अयोग्यता, विषय-विषयीके योग्य संबंधका अभाव-ज्ञान ज्ञेयका योग्य संबंध वा स्वाभाव्यादि कारण हैं. जहां कोई गुप्त कारण नहीं जान पड़ता वहां, अज्ञान-अविद्या-नामा पदार्थकी कल्पना कर लेते हैं, जैसेके शीतको चक्षु विषय नहीं कर सकती, वहां अयोग्यताहे वा स्वभावहे, ऐसे स्व स्वरूपन जाननेमें स्वाभाविक अयोग्यताहे. जो ऐसा नहीं मानोगे और अपनेको अपना ज्ञान-साक्षात्-अपरोक्षत्व मानोगे तो, उक्त ज्ञाता ज्ञेय भिन्न अपरोक्षत्व क्या ? इस प्रसंगवाले) दोष प्राप्त होंगे. इस रीतिसे ' मैं अपनेको नहीं जानता ' ऐसा, स्वाभाविक वा अयोग्यताको लेके कथन हे, अज्ञान करके नहीं. किंवा किसी मिश्रणमेंसे संस्कार वा अभ्यासबलसे कुंभ वायुवत् निकलता हे वा कहता हे.

गुण गुणी स्वरूपसे भिन्न २ होतेहैं. जब उस [अज्ञान] को त्रिगुणात्मक (सत्त्व रज तम-आवरण-विशेषादि अज्ञ-वाला) कहा तो, अज्ञान और गुण-इतने पदार्थ मानने पड़ेंगे-सावयव और द्वैत माने बिना छूटकारा नहीं होनेका; कारणकि गुण गुणीका तादात्म्य वा समवाय वा भेदाभेद संबंध कहना नहीं होसकता* क्योंकि स्वरूपसे भिन्न २ हैं.* जो संयोग संबंधसे मानोगे तो, अज्ञानवत् वे भी पदार्थ कल्पने पड़ेंगे. जो भेदाभेद संबंध मानोगे तो, विरोध दोष आवेगा. और जो अनिर्वचनीय तादात्म्य संबंध मानोगे तो, मिथ्याका मिथ्या साथ संबंध माने बिना छूटकारा

* स्वरूप अप्रवेश वाला प्रसंग-दर्शन ४ का याद कीजिये.

नहीं होगा. अर्थात् मायाका स्वरूप और गुण उभय अनिर्वचनीय हैं, अतः उभयका संबंधभी वैसेही है. इससे यह सिद्ध हुआ कि ब्रह्मका माया साथ, मायाका ब्रह्मके साथ अनिर्वचनीय संबंध नहीं.—यदि ब्रह्मभी मिथ्या होता, अनिर्वचनीय संबंध मानना ठीक है. किंवा माया सत्य हो तो, उभयका तादात्म्य संयोग संबंध मानना पड़े. परंतु आपकी रीतिसे ऐसा मानना अयुक्त है. अतः ब्रह्म और माया उभय विलक्षण सत्ता होनेसे इनका संबंधभी सत्य और अनिर्वचनीयसे विलक्षण अज्ञानसे भिन्न कहना चाहिये. जो स्वप्न-दृष्टा और स्वप्न पदार्थोंके संबंधवत् कहोगे तो, सो भी नहीं बनता, क्योंकि “ किसी पक्षकारके मंतव्य अनुसार यह कह-सकतेहैंके जैसे, जाग्रतमें उदासीन पुरुष अंतरमें कोई आकृति रचके देखता है. वहां, उपादान अंतःकरण-मन-वृत्ति है. अतः उभय सम सत्तावाले होनेसे उस दृष्टा दृश्यका सम सत्तावान संबंध है. वैसेही स्वप्नमें समझलेना. केवल इतनाही अंतर है कि “ वहां, निद्रा दोष करके स्व अंतःकरणादिकी रचना है ” इतना भान नहीं होता; तदाकारही हुआ रहता है. अर्थात् जैसेके, सो उदासीन वा भंग पीया हुआ पुरुष संकल्प करता हुआ आकृति रचके तदाकार होके उसको देखता है, उसके उत्तर क्षणमें स्वत्व वा यह मनोरथ मात्र है ऐसा जानता है. परंतु रचना और निरखने कालमें कल्पना वा सत्तासत्त्वभाव प्रतीत गोचर नहीं होता. वैसेही, स्वप्न क्षणमें समझलेना. जैसेके जाग्रतमें “स्वप्न देखा” ऐसा कहता है. परंतु मैंने रचे वा मेरे अंतःकरणके परिणाम थे, ऐसा नहीं कहता; कारणके निद्राविशेषदोष है. जब विचार करेगा तो, स्वप्न मनोरथ मात्र (संस्कार, वासना जन्य)

प्रतीत होजायगा. जो ऐसा नहीं मानोगे तो, स्वप्नवाच-
स्त्री के भोगसे जाग्रतकी इंद्रियद्वारा वीर्यपात नहीं होना च-
हिये और होजाताहै. तथाही जन्मांधको रूपका स्वप्न होना
चाहिये (क्योंकि आपकी अनिर्वचनीय अविद्या-स्वप्न
उपादान, और रूपके पूर्व जन्मवाले संस्कार तो उसके पा-
भी हैं). परंतु नहीं होता इस रीतिसे स्वप्नदृष्टा और स-
रचित स्वप्न पदार्थ समसत्तावाले होनेसे उभयकी समसत्ता-
रूप कोई संबंध है, विलक्षण नहीं.—संस्काररूप होनेके कारण
जाग्रतसे विलक्षण प्रतीत होताहै; क्योंकि जाग्रतके पदा-
भिन्न २०के संयोग वियोगजन्य हैं; और स्वप्नके वास्तविक
संस्कार मात्र परिणाम हैं. और अभ्यास रचित हैं. इसादि
रीतिसे मूल माया और ब्रह्मका संबंधभी समझलेना चाहिये
जो आपके सिद्धांतानुकूल विषम सत्ता मानोगे तो, जैसे
स्वप्नगत पदार्थोंका अनिर्वचनीय तादात्म्य मानते हो उस
विलक्षण दृष्टा और जाग्रतके पदार्थों के साथ मानना पड़ेगा
अनिर्वचनीय नहीं. और वही ब्रह्म माया विषे कहने
हमारा प्रयोजन है. अतः मायाका ब्रह्म और ब्रह्मका माया
साथ-यह दो संबंध, परस्पर विलक्षण तथा माया-अज्ञा-
न-और उसके गुणादिका जो संबंध सो तीसरी प्रकारका
मानना पड़ेगा. जब यूँ है तो, अनेक अव्यवस्था अनवस्था-
दि दोष सूचक एक अनिर्वचनीय अज्ञाननीमा पदार्थ, ना
होना चाहिये; क्योंकि व्यवस्थादितो देखतेहैं अतएव नाना।

तथाही जैसे, माया और उसके गुणका स्वरूप
द अनिर्वचनीय है, उससे विलक्षण माया-ब्रह्मका भेद (अ-
न्योऽन्याभाव) कहा चाहिये, सोदोनों बातें आपके मतमें
नहीं हैं. जो अब मान लोगे तो, पुनः संबंधका संबंध, भेद

का भेद-इत्यादि नाना सत्ता वाले कल्पन करनेसे अव्यवस्थाही रहेगी. अतः अज्ञान-मायाको वातो पदार्थ माननाही असंगत है; ओर जो पदार्थ मानें तो, ब्रह्मके साथ उसका सख संबंध होनेसे माया-अज्ञान सख है, ऐसा मानना ठीक होगा. परंतु जो अज्ञान पदार्थ होतो, उसका ब्रह्म साथ कोई संबंधभी सिद्ध हो. किंतु अज्ञान पदार्थ असिद्ध है; क्योंकि जो पदार्थ मानें तो, व्यापकके स्वरूपमें तो उसका प्रवेश नहीं, अतः परस्पर तादात्म्य संबंधभी नहीं. जैसेके, पृथ्वी, जल यदि स्वरूपमें पदार्थ होंतो, गंध शीत उसके स्वरूपमें भिन्न होते ओर स्वरूपमें अप्रवेश होनेसे परस्पर तादात्म्य संबंधवाले नहीं, किंतु संयोग वा व्यवहार कल्पित तादात्म्य संबंधवाले होंगे. इसी प्रकार ब्रह्म स्वरूपमें अप्रवेश होने, ब्रह्मस्वरूपेतर देश न होनेसे संबंध सहित उसकी सिद्धिही नहीं होती; जो कहोके परस्परमें समवाय हैं; तो यह कथनभी समीचीन नहीं. क्योंकि ब्रह्मेतर कोई देश होवे तो, समवाय (नित्य), संयोग संबंध बने, परंतु ब्रह्ममें परिच्छिन्नता, छेद्यता, भेद्यताका बाध है; अतः अज्ञान वा मायाकी असिद्धि है. इस प्रकार सख मायाका अभाव है; परंतु जगत्के पदार्थ तो सर्वको प्रत्यक्ष प्रतीत होतेहैं; अतः इनके उपादान सावयव वा समूहात्मक परमाणवादिकी सिद्धि है. किसी एक माया वा अज्ञान रूपकी सिद्धि नहीं होती है. इस रीतिसे पूर्वोक्त (ईश्वर सिद्धि) प्रसंगवत् ब्रह्मनामा पदार्थ नहीं, किंतु कार्यरूप जगत्का उपादान, तद्वत् (जड चेतन सख जगत्वत्) चेतन अणु ओर अणु जड हैं, ओर आकाशादि स्वरूपमें हैं; परंतु ब्रह्म वा अज्ञान नहीं. इस प्रकार माननेसे जो विलक्षण संबंध मान-

नेमें पूर्व दोष कहे सो नहीं आते.

यादि हठसे अज्ञानको पदार्थ मानोगे तो, सो, ब्रह्मके सर्व देशमें हे वा एक देशमें ? तहां जैसेकि, 'मैं नहीं जानता'—एसे प्रत्यक्षका विषय, जितने देशमें अहमत्व हे उतने देशमें अज्ञानको जानता हे. वैसेही "ब्रह्मके सर्व देशमें एक व्यापक हे" एसा सिद्ध होगा. अतः सो विभु परिणामवाला अक्रिय किसीका उपादान न होगा. इस रीतिसे जगत्का उपादान न होगा. इस रीतिसे या तो, अज्ञानभाव ठरेगा वा अज्ञान-उपादानरुक्का, अभाव होगा. उभय पक्षमें आपके सिद्धांतकी हानी होगी. ओर जो हठसे यह कहोगे के, 'ब्रह्म स्वरूपके एक देशमें अज्ञान हे' तो शेष स्वरूपमें अपनी अप्रतीति नहीं अर्थात् 'ब्रह्म वहां तो अपनेको जानता हे, ओर जहां अज्ञान हे वहां अपनेको नहीं जानता;' एसा सिद्ध होगा, परंतु एसा माननेसे ब्रह्मके अनुभवमेंही अपनी सावयवता माननी होगी. जो ब्रह्म निरवयव एक हो तो, उसको अपना सर्वथा ज्ञान हे, एसाही कथन बनेगा. अज्ञान नहीं. इत्यादि रीतिसेभी ब्रह्मके अज्ञान वा अज्ञान पदार्थकी असिद्धि हे.

कदाचित् दुराग्रहसे अज्ञान किसीका अज्ञान नहीं किंतु अज्ञाननामा परिच्छिन्न पदार्थ हे, एसा मानलेवें तो, सावयव होगा वा अणु होगा. परंतु एक निरवयव नहीं होगा.—ओर असंभव दोष आनेसे सावयव निरवयवसे विलक्षण अनिर्वचनीय नहीं मानना पड़ेगा. जब यूं हे तो, सत्य ओर ब्रह्मकी समसत्तावाला नित्य होगा. ओर विचित्र जगत्का उपादान माननेसे नानारूप अवयववाला होगा. अर्थात् "मैं नहीं जानता" एसे प्रत्यय

उरके जो स्वरूप कल्पन करते हो वा कथन योग्य समझते हो, वेसी लक्षणतावाला नहीं; किंतु परमाणुका स-मूहात्मक मानना पड़ेगा.

जो ऐसा कहोगे कि "कोई पुरुष ऐसा प्रयोग करे कि 'मेरापन अन्य विचार वा स्थलमें' था"—(यहां मन और वक्ता भिन्न २ ठेरे)—तहां, वेसा कहनेवाला पुरुष और जाननेवाला वृत्ति उपहित चेतन मान्नी है—इस प्रयोगमें अज्ञानी पुरुष, 'मनकोतो जान्ना तथा 'मैं हूं' इतने करके स्व सामान्य स्वरूपको कहता है, परंतु मैं केसा हूं, ऐसा विशेष स्वरूप नहीं जानता इस (न जानने-अप्रतीति का नामही अज्ञान है; इस रीतिसे 'अज्ञान भावरूप पदार्थ है' ऐसा सिद्ध होता है" यह मान्नाभी कथन मात्र है; क्योंकि जैसे मनका कोई [वक्ता] ज्ञाता है वेसे "मैं हूं" [स प्रयोगमेंभी, मैं वक्तासे भिन्न इस—[मैं हूं] का ज्ञात होना चाहिये; क्योंकि मैं का वाच्य—मैं वक्ताका विषय कर्त्ता, प्रयोगकाल विषे, तद्विन्न [वक्तासे भिन्न] अन्य मानोगे तबही, स्व सामान्यत्व [मैं का वाच्य] को साक्षी व अनुभव प्रतीतिका विषय मान सकते हैं. (कारणकि वक्तातो बकता है. अभिमान, संकल्प वा बकने कालमें ज्ञान परिणाम नहीं धर सकता). अन्यथा नहीं. तेसेही जब मैं 'ब्रह्म चेतन हूं' वा 'अणु चेतन हूं' वा 'मैं मध्यम हूं' ऐसा विशेष स्वरूप वक्ता पुरुष कहेगा वा कहता है, तब पूर्वोक्त सामान्यांश विषयवत्, इस विशेषका अनुभव कर्त्ता वा जिसकी प्रतीतिका विषय सो है. वोहभी, वक्तासे भिन्न होगा वा है. इस (पूर्वोक्त) लेखसे यह सिद्ध हुवाकि "मैं ऐसा हूं" ऐसा ज्ञाता वक्ता, उस विशेष स्वरूपसे भिन्न

हे. जब ऐसा मानलोगे तब, ज्ञान प्राप्ति पश्चात् 'अज्ञान प-
दार्थथा-उसका नाश होगया;' ऐसा कह सकोगे-वा ज्यू
त्यू मान लेंगे. परंतु आपको अपना पक्ष छोड़ देना पड़ेगा;
क्योंकि ज्ञेय-आत्मा-ब्रह्म और तद्भिन्न ज्ञाता, यह दोनों
अनादि अनंत मानलेंगे पड़ेगें. [जो ज्ञेयका ज्ञान नहीं मा-
नांगे तो, अज्ञान सिद्ध नहीं होनेका]. पुनः उन विषे ति-
नके संबंधमें भी पक्षापत्ति होगी. जो कोई ब्रह्मको जानता है
वा अपने स्वरूपको जानता है सो [व्यक्ति], अपनेको ?
अपने ज्ञाताको ? और वे [दोनों ज्ञेय] ३-४ स्वरूप, अपनेको
जानते हैं वा नहीं ? इस अव्यवस्थाका निर्दोष उत्तर न-
हीं बचेसे ५ ही निकलेगा कि जडवत्, ब्रह्म वा जीव किंवा
कोई भी अपने स्वरूप-आपको नहीं जान सक्ता. [हां, वे
चारूं जड हों वा अपनेसे भिन्न-अन्यको साधन द्वारा जा-
नते-जानसकते हों वा प्रकाशते हों, किंवा नहीं; यह जुदा
प्रसंग है. इस प्रसंगका विषय नहीं]. जब यूँ हे तो 'मैं मेरे प-
नके संकल्पको जानता हूं' 'मैं संकल्प करता हूं' 'मैं न-
कटा' 'मेरी नाक' 'मैं काना' 'मेरी आंख' इत्यादि*

* इदम्, अयंकी, मैं वा तूं नहीं कहता. परंतु मैं (केवाच्य) को तूं और तूं
(वाच्य) को मैं कहता वा मानलेंता है; यह केसा स्वाभावतः अभ्यास-अ-
ध्यास! तद्वत् जीव सृष्टि-[यह मेरा, यह तेरा, यह उसका, यह पुत्र-
पुत्री-स्त्री-काका-काकी-मित्र-शत्रु-अच्छा-बुरा-सुखकारी-दुख-
कारी; इन्हीं-मेरा आदिको दूसरा अन्य रूप-प्रकार-दृष्टिसे देखता
वा मानता है. यथा जिसको एक पुत्री कहता है, उसको दूसरा पत्नी
कहता है-मानता है. सर्प, मनुष्यको अप्रिय-दुःखद है, परंतु सर्पनी-
को सर्प प्रिय सुखद है. मुसलमान लोक काकाकी लडकीको
भगनी कहते हैं, पुनः उसीको अपनी पत्नी बनालेते-मानते हैं. ग-

विरुद्ध प्रयोग, केवल अभ्यास मात्र, स्वाभाविक और परस्परके संस्कार (छाप-फोटो) द्वारा कुंभ वायुके शब्द वा कटपुतली वाक्य-वा पोपट छंद कथन वा फोनोग्राफी यंत्र समाने होते हैं. और सर्वमें ऐसा होनेसे, उसकी अहंकार वा जीव इत्यादि नाम-संज्ञा रखली है। ऐसा सिद्ध होगा. नकि आपका अज्ञान सिद्धक उक्त विकल्प. जा "संकल्प कर्त्तासे भिन्न कोई जीव वा साक्षी हो, तो अपने अंतरमें जरा विचारीये!-अर्थात् जिस क्षणमें संकल्प होरहाहे उसी क्षणमें दृष्टा, श्रोता नहीं है. किंतु जो संकल्पक है वही उत्तर क्षणमें "मैं संकल्प-विचार करताथा-मनके शब्द सुनताथा-आकृति रचता वा देखताथा, सो मैं जानता हूं, रा मन संकल्प करताथा-आकृति रचताथा, सो मैं जानता हूं" ऐसे परस्पर विरोध सूचक वाक्य बोलता है. इसीसेही सिद्धहोताहैके "मैं हूं" "मैं अपनेको नहीं जानता" ऐसा

भवती स्व स्त्रीको छोडके, कोई विदेशमें गया हो-पीछेसे उस स्त्री के पुत्र और पुत्री उत्पन्न हों और वे युवा हुये कहीं जाते हों. उधर जनक जनक मार्गमें मिले. इस प्रसंगमें वे परस्परको नहीं जानते. जनक, पुत्रको पीडित देखता है परंतु, द्वेष करता है. किंवा पुत्रीको रूपवान देखके कुदृष्टि करता है. जब परस्परमें जानजाते हैं तो, उसी पुत्रमें पुत्रदृष्टि करलेता है और पुत्रीमें पुत्रीभाव करलेता है. पूर्वकी दृष्टिसे मनमें पछताता है. किंवा विदेशमें गये हुये, विभूती प्राप्त सुखी पुत्रको, दुष्टके मुखसे मरा हुवा सुनके पिता रुदन करता है-अर्थात् कुदरती पुत्र विदेशमें विद्यमान है, परंतु मानसिक-जीवरचित-कल्पित पुत्र मरनेसे रुदन करता है. एकही पुत्रको किसी कालमें सुखद मानता है. किसी कालमें दुःखद मानता है इत्यादि] है. निदान संस्कार बलसे विलक्षण अभ्यास-अभ्यास है.

प्रयोग वा मंतव्य-अभिमान (में काना, मेरी चक्षु, मेरी नाक, में नकटा, में सुखसे सोया, मुझे कुछभी खबर नहीं, इत्यादि समान) संस्कार, तैतुरचना, स्वभाव, आकर्षण, शब्द, विचुर, ओर ओंराके मेलसे स्वाभावतः होता है; अज्ञानके आवरण होनेसे नहीं होता है. अर्थात् अज्ञान पदार्थ नहीं है, यह सिद्ध हुआ. जो यह कहोगेके संस्कारादिक पकी अप्रतीति अर्थात् पूर्वोक्त प्रकारसे ^१ जो अहंअज्ञादि होता है; इसको में नहीं जानता, तथा संस्कारादि [उक्त पदार्थ] ^२ का में नहीं जानता-इस प्रतीतिका विषयही अज्ञान है. इसका समाधान यह है के, जिस समूहात्मकमें अहंअज्ञ [भाव] होता है तद्वत तादात्म्य वा संयोग संबंधवाले पदार्थोंको सो नहीं जानता. परंतु तेसे, तद्विन्न अन्योको विषय करनेकी उसमें योग्यता है, स्वांशके विषय करनेकी उसमें योग्यता नहीं. इस प्रकार, “अज्ञाननामा पदार्थ करके नहीं जानता वा अज्ञाननामा पदार्थकी आवरण विशेष शक्ति करके नहीं जानता,” ऐसा नहीं है. ओर “पूर्वोक्त प्रकारको * में नहीं जानता ” यहां उस समूहात्मक पुंजमें उक्त प्रकारकी सामग्री वा विषयका सृष्टिनियमानुसार योग्य संबंध-विषय करनरूप संबंध-नहीं है; जब मरु, पदार्थ ज्ञान ओर योगादि साधन हों तब, उसमें, विषयकारी संबंध प्राप्त होनेसे, अन्य-स्व अतिरिक्त पदार्थों समान स्वाभावतः विषय होतेहैं. ^१ जिसको लोकमें ज्ञान-प्रतीति-इत्यादि

[स्वाभावतः]. ^२ पूर्वोक्त संस्कार तंतु रचना बोरे.

* स्व समूहात्मक-पुंजगत संस्कारादिका अनुमान, पर संस्कारादिका चौरफाडसे ज्ञान ओर अनुमान तथा पूर्वोक्त प्रकार-सिद्धांत ज्ञान होता है-विषय होतेहैं.-अभ्यास-प्रयोगमें आतेहैं.

वृत्तसे व्यवहारतेहैं, तथा अमुकको अमुकको (समुहात्मकको) ज्ञान हुवा, इसी संज्ञासे कहतेहैं. इस पूर्वोक्त जडवादकी रीतिसे “अज्ञान पदार्थ है” इस सिद्धांतका अभाव हो- जाता है. यद्यपि पूर्वोक्त जड प्रकारमें उद्भूतकी रीतिसे अन्य दोष आतेहों, तथापि अज्ञान प्रसंगाभावी भागमें वेदांती छो- क दोष नहीं देसकते. क्योंकि वेभी सत्त्व रज तमादि मि- श्रित समूहात्मक मध्यम परिणामवाले अंतःकरणमें उक्त बातें मानतेहैं. कोई आभासको विशेष बढाता है. जडवा- दसे इतनाही अंतर हेके, वेदांती उक्त व्यवहारका प्रकाशक चेतनभी मानते हैं. और जड वादमें सर्व विषे एसाही अ- भ्यास होनेसे पृथक् संज्ञा रखी है, अन्य अंतर नहीं. इस रीतिसे उक्त दृष्टांत वा अनुभवसे अज्ञान पदार्थकी सिद्धि नहीं होती.

जो त्रिगुणरूपही अज्ञान वा मायाका स्वरूप है, एसा मानोगे तो, जगत्प्रसिद्ध सगुण द्रव्योंकी उत्पत्ति नहीं होनी चाहिये. क्योंकि गुणसे, गुणोत्पत्ति होसकती है-द्रव्यकी नहीं.

जो सांख्य मत समान त्रिगुणकोही परिभाषाके अंतर द्रव्य नाम मानते हो तो, शीतादि गुणोंकी उत्पत्ति नहीं होनी चाहिये. क्योंकि द्रव्योंसे द्रव्यकीही उत्पत्ति होती है, - गुणकी नहीं. और जो उसका द्रव्य-गुण-कर्म अर्थ लेके बहं करोगे तो, पूर्वोक्त सावयवतादि दोष प्राप्त होंगे.

द्रव्य गुणात्मक [सगुण पंचभूतात्मक] अज्ञानको मा- ने तोभी, पूर्वोक्त दोष आवेंगे. और स्व सिद्धांत त्यागना चाहे; तथाहि अज्ञान-माया-अव्यक्त और अव्याकृत हैं तो, के कार्य व्यक्त नहीं होने चाहियें; और उपादेय तो कृतिवाले प्रसिद्ध हैं.

जो माया-अज्ञान-ही सर्वका मूल कारण हो तो, अंतःकरणादि उसका निर्णय वा मंतव्यत्व नहीं करसकता। जैसे संतान “मैं इस माता पिताके इस रज वीर्यका हूँ” ऐसा साक्षात्-यथार्थ-नहीं जानसकता वेसे ‘जीवेश्वर, माया-अज्ञान हे-कैसे-हैं,’ इसके निर्णय करनेमें असमर्थ हैं।

‘जो यह कहोके चेतनकी सहायताको लेकर उसका मंतव्यत्व-निर्णय वा ज्ञान करता है; सोभी नहीं बनता, क्योंकि जैसे, स्व प्रकाश स्वरूप, दीपक-पदार्थोंका प्रकाशक मात्र है; परंतु यह इसका, यह उसका, यह ऐसा, यह उससे बना, यह स्व मंतव्य है, यह कार्यरूप है, ईसादि निर्णय कारक वा निर्णयमें सहायभूत नहीं; किंतु यह सर्व काम चक्षुबुद्धि आदिके हैं; बेसेही दार्ष्टान्तमें समझलेना। इस प्रकार मायाको उपादान मानके जो जो माया-अज्ञान-विषे कथन करोगे, वोह मान्य नहीं होसकता। ओर प्रत्यक्ष, अनुमान, युक्ति आदिका आश्रय लेके निर्णय करोगे तो, अज्ञानकी असिद्धि ओर मायाकी सावयवता तथा अनादि अनंतता ओर निर्णय कारक उससे भिन्न सिद्ध होगा। क्योंकि कार्यसे कारणका कुछ कुछ स्वरूप अवश्य जान पड़ता है। प्रपंच सावयव ओर ना नाहे, अतः उसका उपादान सावयव और नाना स्वरूपात्मक-समूहात्मक-कहने योग्य है।

‘अज्ञान-माया अभावरूप है’ ऐसा तो आप न मानते हो। जो कदाचित् मानोगे तो, दृष्ट विरुद्ध दोष (ओ वक्ष्यमाण अजातवाद प्रसंगवाले दोषों) को प्राप्त होगे। निदान उसको भावरूप कहना पड़ेगा। जब यूँ है तो, ब्रह्मर्षी भावरूप है, अतः ब्रह्मर्षी अज्ञान जैसा हुवा। इस व्याप्ति

कहना पड़ेगा—कहोगे—कहते हो; परंतु एसा साक्ष्यसे आपकी व्याघात, असंभव दोष होनेका है; क्योंकि भाव अभावसे विलक्षण कहके भावरूप कहना व्याघात. भाव वा अभावरूप नहीं मानके भावरूप कहना—मानना असंभव दोष. पुनः भावाभावको विलक्षण भावरूप कहना—मानना अनवस्था है. इसलिये अज्ञानका अनिर्वचनीयत्वादिरूप निर्णय, सर्वथा—सर्वांश अलीक है—नहीं मानसकते. जब यूँ है तो, आपकी मानीहुई रीतिसेही उसके पदार्थत्वका बाध होगा. ओर इठ करोगे तो, भावरूप ब्रह्मभी है, अतः वोदभी अनिर्वचनीय—मिथ्या ठेरेगा.

आपकी रीतिसे ब्रह्मज्ञानकालमें अज्ञान ओर तत्कार्यका नाश मानना पडता है—तहां, शरीर वृत्त्यादिकी प्रतीति ज्ञान पश्चात्भी ज्ञानीको स्पष्ट है. मानोकि “ज्ञान पूर्व स्वस्वरूप अज्ञान ओर अध्यासरूपसे जगत्का अज्ञान तथा सत्य रूपसे जगत्का ज्ञान तथा, ज्ञान पीछे इन तीनों (स्वस्वरूप अप्रतीति, अध्यास रूपसे जगत्की अप्रतीति ओर वृत्ति ब्रह्मांडका सत्त्व) का बाध हुवा.” तोभी शरीर, वृत्ति वा ब्रह्मांडकी प्रतीति है. अतः यह ब्रह्मांड, अज्ञानका कार्य—अज्ञान रचित नहीं. किंतु अज्ञानके नाशसे जिनका नाश हुवा वेही अज्ञानके कार्य थे, यह सिद्ध हुवा.

आश्चर्य है कि आप लोक योग्य वृत्ति चेतनका योग्य विषय साथ अभेद संबंध, ‘सो प्रत्यक्ष ज्ञान’—(ज्ञानका स्वरूप) मानते हो. (वृत्ति उसकी साधक होनेसे उसकोभी ज्ञान कहते हो.—ब्रह्म चिन्मात्र है, वृत्तिकी उपाधिसे उसको ज्ञान कहते हो); परंतु वस्तुतः स्वरूपसे ज्ञान, कोई पदार्थ नहीं मानते, किंतु अभेद संबंधको ज्ञान कहते हो—मो अवस्था

विशेष है. इसका परिणाम सहजमें यह निकल आता है कि:-योग्य असंबंध ['वृत्ति उपहित चेतनका विषय साथ न योग्य संबंध' सो अज्ञान],-अवस्था विशेष अज्ञान है-पदार्थ नहीं. जो, "ज्ञाता वा प्रकाशक [साक्षी] का विषय [ज्ञेय] साथ असंबंध-[योग्य न संबंध वा योग्य संबंधाभाव] सोही अज्ञान; 'एसा मानोगे तो, उसे जगत्का उपादान नहीं कहसकोगे.-द्वैतापत्ति होगी.-ज्ञेय ज्ञाता बिना अज्ञानकी सिद्धि नहीं होगी.-अज्ञान, सादि सांत ठेरेगा.-अपना अपनेसे असंबंध कभी नहीं होता; इसलिये 'मैं नहीं जानता' इस प्रतीतिका विषय अज्ञान नहीं होगा.-वृत्ति, ब्रह्मको विषय नहीं करसकती, इसलिये सर्वदा असंबंधी माननी पड़ेगी; परंतु ब्रह्मको तो सर्वके साथ समीप संबंध है; अतएव असंबंधभी अज्ञानका स्वरूप नहीं; किंतु असंबंध, अवस्था विशेष है-पदार्थ नहीं. तद्वत् 'ज्ञानाभाव-अज्ञान' मानने में भी दोष है ^१

१ जो कहोकि "ज्ञान अभाव, अज्ञानका स्वरूप है, अतः सावयव नहीं." तो, वोह अभाव, अभावरूप है वा भावरूप है? प्रथम पक्षकी असिद्धि है; क्योंकि, १ अपने प्रतियोगी [अहं] के आश्रय ओर उसका आवरक नहोसकेगा.-ब्रह्मसे इतर देशमें होना चाहिये, सो असिद्ध है. २ प्रथम ज्ञान होके ज्ञानका अभाव हो तब उसकी सिद्धि होगी. तिस बिना "ज्ञानाभाव" पदका प्रयोग नहीं बरेगा. ३ ज्ञानका विरोधि होनेसे उसकी निवृत्ति नहीं होगी; क्यों कि उन [अज्ञान, ज्ञान] का संबंध होताहै तब तो, एक दूसरेके नाशक हों, परंतु घटका घटाभावके साथ संबंध नहोने समान ज्ञान, ज्ञानाभावका असंबंध (अस्पर्श) है; अतः नाश होता नसंभव. ४ जो, ज्ञान, ज्ञान अभाव [अज्ञान] को विरोधी नहीं मानोगे तो-

इत्यादि प्रकारसे अज्ञाननाश कोई प्रकारका तत्व पदार्थ सिद्ध नहीं होता. और जो मानते हैं तो, अनेक दोष

भी, नाश नहीं होगा १ वृत्ति ज्ञान, जीव आत्माके अज्ञानकी विरोधि हो, नकि अपने अज्ञानकी; तद्वत् जीव आत्मा स्व अज्ञानका नाशक नहीं संकेगा. और अन्यद्वारा नाश होनेसे उस [जीव] को लाभभी नहीं होसकता. व्यापक ब्रह्मको आवृत्त नहीं करसकेगा; क्योंकि अभावमें आवृत्तपना नहीं है और ब्रह्म-ईश्वर व्यापक है उसके ज्ञानका अभाव कहना असंभव है. जो मानोगे तो, व्यापक न होगा. वा आवृत्त होगा. उभयथा स्वपक्षकी हानी स्वीकारनी पड़ेगी. ७ ज्ञान स्वरूप [जीव वा] ब्रह्ममें तदभावकी असिद्धि होगी. ८ साम्यव भावरूप जगत्का, उसे उपादान नहीं कहसकोगे. ९ अभावरूपकी निवृत्तिही क्या ? १० साधनकी निष्फलता होगी.

और जो दूसरा पक्ष [भावरूप] मानोगे तो, व्याघात दोष होगा.—अभावको भावरूप कहना अग्निको शीतल कहने समान है. तथाहि उक्त दोषका परिहार न होगा; क्योंकि घटाभाव अपने स्वरूपसे भावरूप है तोभी, प्रतियोगी अनुयोगी आदिकी अपेक्षा रखता है. उसे पंच प्रकारके अभावोंमेंसे जोनसा मानेगे, उसीमें दोष आवेगा.—अव्यंताभाव, अन्योऽन्याभाव वा प्रध्वंसाभावरूप माननेसे, द्वैतापत्ति हींगी. प्रध्वंस वा साम्यकाभाव माननेसे अज्ञान, अनादि नहीं ठेरेगा. प्रागभावरूप माननेसे, ज्ञानाभाव नहीं कहसकोगे. किंतु, ज्ञानोत्पत्ति पूर्व माना पड़ेगा; परंतु ज्ञानोत्पत्ति आपके मतमें नहीं है.—डलटा ज्ञान होनेपर अज्ञानका नाश माना है. प्रागभावका अभाव प्रतियोगी स्वरूप होता है; अतः ज्ञानका प्रागभाव, ज्ञानस्वरूप हुवा, नकि विरोधी. अभावरूपकी सिद्धि करनेमें द्वैतापत्तिका निवारण नहीं होसकता; इत्यादि शीति और दोषापत्तिमें अज्ञान, ज्ञानाभावरूप नहीं.

आतेहैं; अतएव अज्ञान प्रतिपादक ओर तिसबलकर जगत्-को मिथ्या सूचक प्रचलित वेदांत सिद्धांत समीचीन नहीं.

अध्यारोप-दर्शन-१६.

वेदांत पक्षमें जो, अध्यारोपापवाद नामक प्रक्रिया मानके जगत्के व्यवहारका निर्वाह ओर मिथ्यात्व सिद्ध किया है.-सोभी, समीचीन नहीं है, क्योंकि अध्यारोप कि-सने किया ! आरोपितसे आरोपक भिन्न कहा चाहिये. त-हां, आरोपित जो सव्यवहार जगत् सो सर्व. उपादान अ-विद्या-मायामे पृथक् नहीं; अतः माया ओर उसके कार्य मन-जीवेश्वरादिमें तो आरोपकत्वका अभाव है. जो माने तो, आत्माश्रय दोष प्राप्त होगा. तथा आरोपितसे फ-आरोपक होना चाहिये; तूहां, आरोपित माया ओर ब्रह्मसे इतरका स्वीकार नहीं है; अतएव आरोप मानन-संयुक्त नहीं. यदि माया-ब्रह्मसे इतर, तीसरा आरो-पक मानोगे तो, द्वैतापत्ति होगी. स्व सिद्धांतका त्याग होगा. क्योंकि अनादि माया ओर उसके कार्यका आरोप भी अनादि होगा. जो अनादि सो अनंत होता है, इस-लिये नित्य होनेसे द्वैत होगा.

यदि मनादि करके आरोप मानोगे तो, कार्य स-कारणके आरोप करनेमें असमर्थ, किंवा अनारोपित मन-दि अनादि अनंत होनेसे द्वैतापत्ति. जो यह कहा के ' आ-रोपक, ' आरोप करके सांत होगया. ' तो, यह कहना अयुक्त है; क्योंकि अनादि सांत नहीं होता. जो उसे सांत सांत मानोगे तो, आरोपकके स्वरूपकीही असिद्धि होगी और आरोपित माया ओर उसके कार्य प्रपंच-समष्टि स्थ-

जीवेश्वरादिभी सादि सांत होनेसे साधन और मोक्ष मंत-
व्य निष्फल होजायंगे. किंवा आरोपित वस्तु आरोपकके अ-
भावसे सकार्य स्वयं नाश होजायगी; अतः अज्ञान-माया-
अविद्याको ज्ञाननिवर्त्तनीयमानना उचित नहीं; और जो
आरोपक अनादि विद्यमान मानें तो, उसकी आरोपित, उसके
रहनेसे निश्च रहेंगी. यदि स्व आरोपकका अभाव करेगा
तोभी, स्वयं रहेगा; अतः द्वैतापत्ति होगी. तथाही उसके
नित्य होनेसे उसके गुण स्वभाव-आरोपकत्वादि-रहनेसे
पुनः पुनः कल्पना करेगा; इस लिये ज्ञाननिवर्त्तनीय न हो-
नेसे आपका ज्ञान और मोक्ष व्यर्थ होगा. और द्वैताप-
त्ति रहेगी.

जो कहोके 'ब्रह्म करके आरोपित है' तोभी, पू-
र्वोक्त^१ कल्पना प्रसंगवाले दोष आनेसे ब्रह्म सगुण ठरेगा.
और उसके कार्य सत्य होनेकरके सकार्य माया सत्य होने-
से द्वैतापत्ति होके स्व सिद्धांत खाम होगा.

जो माया-अज्ञान-विशिष्ट चेतन-मिश्रितको अ-
ध्यारोपक मानो, सोभी नहीं बनता; क्योंकि 'वस्तु (ब्रह्म) में
अवस्तु (माया और उसका कार्य प्रपंच) का आरोप'
अध्यारोपका अर्थ है; अतः विशिष्टगत मायांशमें तो, आ-
रोपकत्व नहीं बनता. शेष रहा चेतनांश, उसमें आरोपकत्व
कहनेसे पूर्व दोष प्राप्त होंगे. जो विशिष्टजन्य तीसरा न-
वीनोत्पन्न पदार्थ, आरोपक मानोगे तो, पूर्वोक्त* (ज्ञातृत्वादि
नवीनोत्पन्न) प्रसंगानुसार दोष आवेंगे. इत्यादि दोषापत्ति कर-
के अध्यारोप कथन असंगत होनेसे अपवादकाभी निषेध हुआ.

जो यह कहोकि 'सृष्टिको देखके बुद्धि, नाना प्रका-

रकी कल्पना (मत) आरोप करने पीछे अपवादमें “ब्रह्म सत्य तदेतर मिथ्या” ऐसा परिणाम निकालती है। तो मैं यह कहूँगा कि, जगत् कित्तीकी आरोपित न हुई; किंतु “मत” (जड़, चेतन, द्वैत, अद्वैतादि) आरोपित हैं; यह आपके कथनका परिणाम-फल है। जब यूँ है तो, अध्या-रोपके उक्षण न रहे—आपने स्व पक्ष त्याग किया। और आपका निकाला हुआ अपवाद ठीक है वा अन्य पक्षका-रोंका ठीक है, इसका निर्णय होना शेष रहा।

अध्यास-दर्शन-१७.

जैसे अध्यारोप माननेमें दोष कहे गये हैं वैसे, अध्यास (न तिसमें तिसकी बुद्धि वा प्रतीति, किंतु अन्यथा रूप अवभास सो, अध्यासका लक्षण है) वादमेंभी समझलेना; क्योंकि ब्रह्म विषे अध्यास कथन आपके सिद्धांतसेही बाधित है। किंतु चेतन तो, तिसका प्रकाशक वा साक्षी है, और अज्ञान, स्वयं अध्यासका कारण है, अतः अज्ञान, अध्यासरूप नहीं। जीवेश्वर, बंधादिका अध्यास हो परंतु, सो अध्यास किसको है ? यह बताना चाहिये; जीवादि तो अध्यासरूप हैं, अतः उनको अध्यास है, ऐसा कहना नहीं बनता; और जो, ‘जीवेश्वरको अध्यास है’ ऐसा, मानभी लोंगे, तो जीवेश्वरभी अज्ञान समान अध्यासके पूर्वकालमें हुये, ऐसा सिद्ध होजायगा। यदि अनध्यासरूप अनादि जीवको, अनादि अध्यास है, २ ऐसा मानोंगे, तो जीवेश्वरको पूर्वोक्त नियमानु-

१ ज्ञानाध्यास, अर्थाध्यासके अनेक भेद और विशेष लक्षण देखो वेदांतादर्श और वेदांत पदार्थ मंजूषा ग्रंथमें.

२ अध्यास उत्तर क्षणमें होता है. अध्यासी, अध्यासरूप नहीं है।

सार अनादि अनंत^२ मानना पड़ेगा और उसी नियमकी अर्थापत्तिसे अध्यासको स्व स्वरूपसे सादि सांत^२ और प्रवाहसे अनादि^२ अनंत कहना पड़ेगा. तथा द्वैतापत्ति होगी. स्व पक्ष साग होगा. और जीवेश्वरको अध्यास (मिथ्या) रूप माननेसे परिशेष प्रकार अनुसार ब्रह्मकी अध्यास है. एसा सिद्ध होगा; जोके^३ सदोष मत है.

तथाही पूर्व (सत्य वा मिथ्या) वस्तुके संस्कार बिना, अध्यास नहीं होसक्ता (यह सामग्री वेदांत पक्षकोभी स्वीकार है); अतः प्रवाहसे पूर्व पूर्व वस्तुके होनेसे, ब्रह्म और अध्यासकी सामग्री, — अज्ञान, तथा वस्तु संस्कार — यह तीन अनादि माननेसेभी द्वैतापत्ति होती है. अर्थात् इनमेंसे (वर्तमान) अध्यास [बंधादि] मिथ्या होगा; परंतु, अध्यासरूप नहीं एसा जो अज्ञान, और संस्कार सो, अनादि सिद्ध होनेसे स्वरूप और प्रवाहसे अनंत ठेरेंगे; क्योंकि अधिष्ठान ज्ञानसे उस अधिष्ठान अज्ञानकी निवृत्ति होगी जोकि पूर्व पूर्व वस्तु संस्कारका आकार धारता है — सो अध्यास है. परंतु संस्कारोंकी निवृत्तिमें सो हेतु नहीं होगा. यद्यपि अज्ञान निवृत्तिसे उसके वर्तमान कार्य निवृत्त होंगे, तथापि पूर्व संस्कारकी निवृत्ति नहीं होनेसे स्व सिद्धांत सागना पड़ेगा. जैसेके, रज्जुके ज्ञानसे उस रज्जुके अज्ञानका अभाव हुवा, जोके पूर्व सर्प संस्काराकार हुवाथा; परंतु पूर्व सर्प संस्कारका अभाव नहीं हुवा; वैसे, ब्रह्म विषे पूर्व पूर्व संस्कार आकार अज्ञान-होता है, उसके अभावसे वर्तमानका अभाव हुवा, परंतु अनादि पूर्व पूर्व संस्कार रहे; अतः द्वैतापत्ति रही. जो यह कहोगेके ' संस्कारका आधार जीव (अंतःकरण), अज्ञान

रचित है, अज्ञानके अभावसे संस्कार मात्रका अभाव होजा-
यगा, अतः द्वैत नहीं।' सोभी समीचीन नहीं। क्योंकि पूर्व पू-
र्व संस्कारवत् जीवाकारभी अज्ञान है; अतः स्वपक्ष विरुद्ध
जीव सादि सांत मानना होगा। ओर यह निर्णय नहीं हुआ
के, अनादि अज्ञान और संस्कार तथा जीवमेंसे कौन किसके
आधीन है ? अतः अज्ञान स्वरूपसे ओर दोनों [जीव, सं-
स्कार] प्रवाहसे अनादि मानने पड़ेंगे। जब तीनों अनादि
हूयें तो जीवन कालमें यद्यपि संस्कार समान आकारधारी
अज्ञानका अभाव मानसकोगे इसलिये, वर्तमान जीव-उ-
सका उपादेय-भी नहीं रहेगा; परंतु जिस संस्कारके आकार
हुवा सो संस्कार, जीवके नहीं रहतेभी उस उपादानसे भिन्न
रहनेसे शेष रहेगा।-उसका अधिष्ठान, ब्रह्म होगा। जब यूं है
तो, पूर्वोक्त प्रकारवत् स्वरूपसे वा प्रवाहसे अनादि अनंत
द्वैतापत्ति होगी। जो कहोके ' संस्कार कोई वस्तु नहीं ' तो,
उसके अनुसार आकार धारनाभी, नहीं मानना पड़ेगा। जो
जीव वृत्तिका अभ्यासही, संस्कारका स्वरूप मानोगे, तो,
सो (अंतःकरण-जीव-वृत्ति) अध्यासका निमित्त, अज्ञान-
का कार्य नहीं ठेरेगा; किंतु भिन्न होगा, अथवा " अज्ञान
स्वाभावतः रचता है-नाना रूप होता है, संस्कार मानना
जरूर नहीं, " ऐसा मानो, तो रज्जुमें सर्पके बदले हस्तिभी
प्रतीत होना चाहिये।-शुक्तिमें वृक्षका अध्यास होजाना चा-
हिये। सोतो नहीं होता; अतः अज्ञान समान अन्य सामग्री
[जिसको अध्यास हुआ सो, वस्तुके संस्कार, सामान्य ज्ञान
विशेषाज्ञानादि] भी माननेसे द्वैतापत्ति होगी, ओर पू-
र्वोक्त दोष आवेंगे। यदि अध्यासका (सर्पादिवत्) उपादान
कारण होनेसे स्वात्माश्रय दोष ग्रस्त अज्ञानकोभी, अध्यासरूप

मानोगे तो, जिन (वा जिस) को अध्यास हे वे, अध्यासके कार्य-
 अध्यासरूप—नहीं हानेसे—वे अध्यास भिन्न, स्वरूप सिद्ध हो-
 जानेसे द्वैतापत्ति होगी. और जो अज्ञान, जीव, ईश्वर और
 प्रपञ्च—यह सर्व अध्यासरूप मानोगे, तो ब्रह्म तथा अध्यास-
 रूपसे इतर—जिसको अध्यास हुआ हे उसको. उससे भिन्न मा-
 ननेपर पूर्वोक्त दोष निवृत्त नहीं होगा. यदि ब्रह्मकोही ब्रह्ममें
 (अपनेमें) अध्यास हे, ऐसा मानोगे, तो अध्यस्त [अज्ञान
 जीवेश्वरादि प्रपञ्च] के अधिष्ठान [ब्रह्म] को स्व स्वरूपका
 सामान्य ज्ञान और विशेष स्वरूपका अज्ञान होना चाहिये,
 तथा उस वस्तुके [प्रपञ्च, बंध, मोक्ष] पूर्व पूर्व संस्कार होंगे
 के जिसका अध्यास होना हे, तब अध्यास होगा.—जेसेके रज्जुमें
 सर्प जब भासेगा के, रज्जुका सामान्य ज्ञान और विशेष अ,
 ज्ञान तथा पूर्व दृष्ट सर्प संस्कार और तिमिरादि होंगे; अन्यथा
 अध्यास नहीं होता.—प्रसंगमें ब्रह्मको स्वस्वरूपका ज्ञान वा
 अज्ञान कहना नहीं बनसकता; क्योंकि स्व स्वरूपको कोई नहीं
 जानसकता; कारणके “ ज्ञाता ज्ञेय वा दृष्टा दृश्य भिन्न २ हो-
 ते हैं ” अतः ब्रह्म ज्ञाता और ज्ञेय यह दो स्वरूप सिद्ध हो-
 नेसे द्वैतापत्ति होगी. और जो स्वरूपकाही [केवल] अज्ञान
 मानोगे तो, सो अज्ञान सर्वदा बना रहना चाहिये. क्योंकि स्व
 स्वरूपके ज्ञान होनेका पूर्वोक्त रीतिसे अभाव—असंभव—बाध
 हे. जब यूं हे तों, उसका कार्य प्रपञ्च अध्यासरूप नहीं, अर्थात्
 “ बाध हुये बिना, १-अध्यास हे ” ऐसा व्यपदेश सयुक्त नहीं.

कदाचित् अज्ञानको अनादि अनंत मानलोगे, तो
 उसका कार्य अध्यासभी, स्वरूप वा प्रवाहसे अनादि अ-

१ रज्जु सर्पादिके बाध हुये पश्चात्, सर्पको अध्यासरूपना
 सिद्ध होती हे. तिस बिना अध्यास पदवी नहीं कह सकते.

नंत भावको प्राप्त हुवा सत्य है; ऐसा मानना पड़ेगा. उस द्वैतापत्ति और स्व पक्ष त्याग होगा.

जो अन्य सामग्री बिना, केवल अज्ञान [अविद्या] मात्रसेभी अध्यास मानलोगे तो, घोर तमस्थ रज्जुमेंभी सर्प-
र्पाध्यास होना चाहिये, परंतु ऐसा नहीं होता है; अतः
ब्रह्म और अज्ञानसे भिन्न तिमिरादिवत् प्रपंच भासनेमें अ-
न्य सामग्रीभी बतानी चाहिये जोकि, अध्यासरूप नहीं ठे-
रेगी. यद्यपि वस्तुके संस्कार, अध्यासरूप वस्तुके हों, और
अस्तित्वका सादृश्यभी हो; परंतु जैसे, रज्जु सर्प अवभा-
समें संस्कार और रज्जुका अस्तित्व तथा संस्कारोंके अ-
स्तित्वसे भिन्न तिमिरादि निमित्त हैं वैसे, अध्यासरूप सं-
स्कारादिसे भिन्न दार्ष्टान्तमें अन्य सामग्री माननेसे द्वैताप-
त्ति होगी. *

जो यह कहोकि 'जैसे नभमें नीलताका अध्यास
सामग्री बिना, सर्वको होता है, वैसे ब्रह्मको अज्ञान-अवि-
द्यादि सामग्री बिना, अध्यास बनता है.' सोभी ठीक नहीं.
नभके अज्ञान और दूर दोष सामग्रीसे नभमें नीलता प्रतीत
होती है. [नीलता यद्यपि अध्यासरूप नहीं है. तथापि या
वेदांतियोंकी रीति मानके लिखा है], अतः जैसेकि, स

* वेदांतके एक पक्षकारने जगताध्यासकी सामग्री, ब्रह्म मायाव
अस्तित्व विलक्षणत्वादि बताये हैं. और अंतमें सब वेदांति यह कहते
हैंकि, जहां कोईभी दोष नहो वहां (नभनीलता समान) केवल अवि-
द्या दोषसेही अध्यास बन सकता है. परंतु विचार दृष्टिसे द्वैतापत्ति सिवा
उनको छूटकारा नहीं. जहां ब्रह्म अज्ञानी नहीं और अज्ञान-माया
अविद्याको अनादि कहा, वहांही उसकी अनंततासे द्वैतापत्ति हो
है. जेमाके प्रसंगमें सिद्ध किया और करेंगे.

स्वरूपका अज्ञान सामग्री माना है वैसे, अन्य कारणभी कहने पड़ेंगे. किंता केवल अज्ञान मात्र माननेसे पूर्व प्रकारवत् प्रबल दोष आनेसे अध्यासकी सिद्धि नहीं होती. और अज्ञान, संस्कारादि सामग्री बिना, जो अध्यास मानोगे तो, उसकी निवृत्तिभी सामग्रीके बिना होगी चाहिये.—तत्त्व-मस्यादि उपदेशकी आवश्यकता नहीं.—तद्विन्न निवृत्तिकी सामग्री सिद्ध नहीं होने वा अकारण स्वाभावतः होनेसे कभीभी, निवृत्त नहीं होगा. उसका परिणाम यह सिद्ध होगा कि प्रपंच अध्यासरूप नहीं किंतु सत्य है. [विशेष दोष अध्यारोप और कल्पित प्रसंगवत् जान लेना.]

जो अज्ञान मानकेभी अध्यास मानोगे तो, ब्रह्म एक है उसको स्व स्वरूपकाही अर्थात् एक अज्ञान होगा. अतः अद्यापि किसी एकको स्वरूप ज्ञान होनेसे सर्वकी निवृत्ति होजानी चाहियेथी. किंवा पूर्वोक्त नियम (ज्ञाता ज्ञेय भिन्न, स्व स्वरूप ज्ञानाभाव) से अद्यापि किसीको ज्ञान हुआ नहीं और न होगा. अतः अज्ञानमें, अध्याससामग्रीका अभाव सिद्ध होजाने वा अध्यासका कारण अज्ञान निरहरहनेसे जीवेश्वर माया और प्रपंच अध्यासरूप नहीं, किंतु सत्य हैं, यह सिद्ध होगा.

पुनः अनादि, अनिर्वचनीय, स्वात्माश्रय दोषवाला, स्वतंत्र वा परतंत्र] रूप अज्ञान करके, असामग्री अनियत, अध्यासरूप वस्तुशून्य प्रपंच, प्रतीतिका विषय होता हो तो, बंध्याके पुत्रभी प्रतीत होना चाहिये १. उक्त अज्ञान, अखंड निर्विकार कूटस्थ—ब्रह्म रूपमें, प्रपंचको, जललकीर समान कोतरता हो—ब्रह्म परिणामी सक्रिय होता हो तो. व्याघात दोष होगा. अज्ञानाधीन ब्रह्म होनेसे अज्ञानप्राप्ति श्रेय होगा;

जोकि, वेदांत पक्षके विरुद्ध हे २. उक्त अज्ञान, स्वाभावतः
 अपने अंशमें त्रिपुटि-प्रपंच-कोतरता हो तो, सावयव ठेरेगा.
 स्वात्माश्रय दोष होगा. गौरव दोष आवेगा ३. 'अज्ञान
 आपही नाना परिणाम. हुर्वा अस्पश्य अधिष्ठान ब्रह्म
 विषे [आश्रित] अध्यासरूप प्रपंचस्वरूप बनता हो,—त्रि-
 पुटीरूप होता हो,—ब्रह्मका विवर्त्त (आगे वांचोगे) होता हो,
 ब्रह्ममें बंध, मोक्ष, द्वैताद्वैत इत्यादि अन्यथा प्रतीत कराता हो—
 अर्थात् न किसीको अध्यास, न किसीका अध्यास, न कोई
 अध्यासकी सामग्री, न अध्यासको अध्यास रूपसे ज्ञाता, न को-
 इ दृष्ट-दृश्य-ईसादि मानें तो, 'यह सिद्धांत किसी निमित्त
 का आश्रय लेता है, वा नहीं? अज्ञानको ऐसा करनेमें
 कोई निमित्त है वा स्वाभावतः करता है? यह दो
 प्रश्न उठते हैं. उभय पक्षके उत्तर मिलने समय पूर्वोक्त
 दर्शन (८, १०, १२, १३, १५, १७, १८) और
 वक्ष्यमाण [२० वगेरे] प्रसंगगत सूचित दोष प्राप्त होंगे
 (दोहराके देख लेना चाहिये). प्रधानवाद (सांख्यमत)
 मानना पड़ जायगा. स्वभाववान अज्ञान अनादि अनंत
 मानना पड़ेगा. और इस दोषका परिहार न होगा;
 बौद्ध यह है—अपना आप [ब्रह्म, अज्ञान, माया, अविद्या,
 अंतःकरण, वृत्ति, वा हरकोई] को अध्यास होना असं-
 भव; क्योंकि अपने समान-सजातीय पूर्व वस्तुके संस्कार
 हों तो, अध्यास हो, तिस विना. अध्यास होवे नहीं. प्रसंगमें
 अपने समान और संस्कार वा तिसका आधार अभिमानी, त-
 द्विन्न (अध्यासीसे भिन्न) नहीं; अतएव अपना अपनेको अ-
 ध्यास है, ऐसा कहनाही नहीं बनता. इस रीतिसे अज्ञान
 स्वयं तो, अध्यासरूप नहीं ठेरेता. और उसको अध्यासका

निमित्त मानें तो, पूर्वोक्त प्रकार समान संस्कारादि मान्नेसे द्वै-
तापत्ति होगी—अनेक दोष आवेंगे. इसलिये अज्ञान और
तिसकृता परिणाम (त्रिपुटि प्रपञ्च, प्रधानवादवत्) अध्यासरूप—
ज्ञान निवर्तनीय नहीं; किंतु सत्य है, ऐसा सिद्ध होगा. और
जब उस [अज्ञान-अध्यास] का अध्यासी दृष्टा-ज्ञाता-
उपदेष्टा-सिद्धकर्ता, अज्ञान (अध्यास) से भिन्न मानेंगे तो,
पूर्वोक्त दोष प्राप्त होवेंगे ४. इसलिये प्रपञ्च-अज्ञान, अ-
ध्यासरूप नहीं.

इस रीतिसे विसंवादि भ्रम^१ समान, माया-अज्ञान—
और उसके कार्य [जीव-ईश्वर-जगत् और उनका ज्ञान]
को संवादि भ्रमरूप^२ नहीं मानसकते; किंतु ब्रह्मवत् सत्य
माने पड़ेंगे.—अध्यासरूप नहीं. जब यूँ है तो, नवीन वेदांति-
योंका तमाम पक्ष-मत-मंतव्य-साज्य होगा.

१ निष्फल प्रवृत्तिका जनक भ्रान्तिज्ञान और उसका विष-
य, विसंवादि भ्रम कहिये हे. यथा छिद्रमेंसे दीपककी प्रभा देखके
मणि जानके प्रवृत्ति होती है. तहां, मणि और उसका ज्ञान बह भ्रम है.

२ सफल प्रवृत्तिका जनक भ्रान्तिज्ञान और तिसका विषय
सो संवादि भ्रम कहिये हे. यथा मणिकी प्रभा देखके मणिकी बुद्धि
और प्रवृत्ति. यहां मणि प्रभा, मणि नहीं; किंतु अयथार्थ वस्तुके ज्ञा-
नसेभी [काकतालीय न्यायवत्] वांछित फलकी प्राप्ति हुई. अर्थात्
मणिप्रभाद्वारा मणिकी प्राप्ति हुई है. इसी प्रकार ब्रह्मतत्त्वकी उपास-
ना फलप्रद होजाती है.

वाचक महाशय ! यहां प्रसंगमें “ अधिकारी [अंतःकरण—
जीव वा ईश्वर] स्वयं अध्यासरूप-अज्ञानके कार्य हैं ” ऐसा वेदांती
भाइ मानते हैं. तो उनको ब्रह्म नामक मणिकी प्राप्ति कैसे होगी ?
नहीं. जैसे अक्रिय ब्रह्म वा आकाशादिसे वायवादीकी उत्पत्ति माना

अनिर्वचनीय-दर्शन-१८.

आपके मंतव्यानुसार स्थूल सूक्ष्म व्यष्टि समष्टि प्रपञ्च जगत्] का उपादान माया-अज्ञान-अविद्या किंवा माया शिष्ट चेतन ईश्वर, अनिर्वचनीय-मिथ्या-सिद्ध नहीं होते; योंके जी केवल रज्जु सर्प वा स्वप्नादिके दृष्टांतमात्रसेही ह्य विषे अनादि माया मिथ्या और सांत मानतें हो तो, रज्जु सर्पादिमें जैसे अनिर्वचनीय सर्पादि और तिनके ज्ञा-का अनिर्वचनीय अज्ञान-अविद्या-उपादान हे, उससे भिन्न, विलक्षण (न, अनिर्वचनीय-रज्जु समान सत्तावाले) मित्र-निद्रा-संस्कारादि अन्य निमित्तभी हैं, तद्वत् शु-व्यापक ब्रह्ममें जगत्के उपादान अनिर्वचनीय माया-अ-तसे भिन्न, अन्य-[न-अनिर्वचनीय] निमित्तभी कह-ेंगे. और जब अन्य निमित्त मानें, तो वे, अनिर्वचनीय न-से द्वैतापत्ति होगी. उनकोभी अनिर्वचनीयरूप मानो तो, व्यवस्था होजायगी. रज्जु सर्प ओर पूर्व दृष्ट सर्प तथातिमिर-ज्जु आदिवत् विलक्षणता-सत्ताभेद-सिद्ध न होगा. ब्रह्म-वेसा (रज्जुवत्) माना पड़ेगा.

संभव हे, वैसेही, अयथार्थ-मिथ्या-अंतःकरणादिको ब्रह्मकी प्राप्ति नना असंभव हे. अन्यथा स्थाणुपुरुषकोभी दृष्टा (स्थाणुदृष्टा-बुध्य)की प्राप्ति होजानी चाहिये. परंतु ऐसा नहीं होता. अतः उ-दृष्टांत विषम हे.

जोकि प्रस्तुत प्रसंगसे इतर अज्ञान, अनिर्वचनीयख्याति-मेरे प्रसंगोंमें इस संवादि, विसंवादि भ्रमके मूल पर तत्कारर की ई हे, उससे इन दृष्टांतोंका बाध होजाता हे; अतः विशेष खंडन-ही लिखा हे. स्वयं जानलेने योग्य हे.

रज्जु सर्प, स्वप्न, श्रुति रजत, नभनीलता, शंखपी-
तता, मृगतृष्णा, इत्यादि वेदांतसंप्रदाय प्रचलित दृष्टांत
साध्य हैं; इसलिये साध्यरूप दाष्टांत,—इनसे सिद्ध करना
योग्य नहीं है, और इन दृष्टांतोंद्वारा मान्य नहीं होसकता. अतः
सर्वमान्य सिद्ध वा अनुभवसम्बन्ध हो. *एसी प्रकारसे मिथ्यात्व-
अनिर्वचनीयत्व—सिद्ध करदेना चाहिये. रज्जु सर्पादि अनि-
र्वचनीय नहीं हैं—सर्व मत वा शास्त्रकारोंका उस विषे विवाद
तथा भिन्न २ मत है, तथा युक्ति अनुभवसेभी अनिर्वचनीयत्व
सिद्ध नहीं होता है, सो संक्षेपसे जनाते हैं:—जहाँ रज्जु [सर्प]
वाले स्थानमें रज्जुविषे सर्प भासे और रज्जु समीपही श्याम
सर्पभी हो; किंवा जहाँ श्रुतिमें रजत भासे और श्रुति पास
वेसाही रजतका टुकड़ाभी पड़ा हो; तहाँ, रज्जुमें सर्प और
सर्पमें रज्जु, किंवा रज्जुमें सर्प और सर्पमें सर्प किंवा, सर्पमें
रज्जु और रज्जुमें रज्जु भासे;—[एसेही श्रुतिमें रजत, और
रजतमें श्रुति, किंवा श्रुतिमें रजत और रजतमें रजत, किंवा
रजतमें श्रुति और श्रुतिमें श्रुति भासे]—वहाँ भ्रमविषयक
पदार्थ—सर्पादि और उनका ज्ञान, अज्ञान—अविद्या—का प-
रिणाम तथा अनिर्वचनीय सिद्ध नहीं होते; क्योंकि जिस
क्षणमें रज्जुविषे सर्प और सर्पमें सर्प भासता है, वहाँ
पूर्वोत्तर दो क्षण हैं.—प्रथम क्षणमें रज्जुके सामान्यांशको,
अंतःकरणकी वृत्ति विषय करती है, पश्चात् वहाँ अविद्यामें
क्षोभ होके संस्कारानुसार अविद्याके तमांशका सर्पाकार और
सत्वांशका सर्प-ज्ञानाकार परिणाम होता है. [यह वेदांत प-
क्षको संमत है], दूसरी क्षणमें इस उभय परिणामी अविद्या-
का तिरोधान होके समीपस्थ सर्पमें सर्प भासता है. अर्थात्
अंतःकरणकी वृत्तिका सर्पाकार और सर्प-ज्ञानाकार परिणाम

होता है. पुनः जो रज्जु सर्पको देखें तो, पूर्ववत् होता है. प्रकार वारंवार देखनेसे अनिर्वचनीय ख्यातिकी रीतिसे। लक्षण वृत्ति उत्पन्न-नष्ट होती है; परंतु उसमें विलक्षणता ज्ञात नहीं होती, और न किसीके अनुभवमें आती है. केवल शब्दमात्र मारामारी करते हैं. जिस काल उनको देखने पर अन्य सभीप स्थलमें जाके दृष्टा पुरुष, अन्यसे कहता है 'वहां दो सर्प हैं, मैंने देखे हैं. इस वृत्तिके विषय, पूर्वदृष्ट ज्ञान य सर्पका ज्ञान और आकार है. तथापि इनमें विलक्षणता प्रतीत नहीं होती. अर्थात् भिन्न २ विलक्षण वृत्तिके विषय उभय सर्प, यहां एक अंतःकरणकी वृत्तिके विषय होते तथाही दीपक लाके जब देखते हैं तो भी, वृत्तिका भेद न जान पड़ता. किंतु ऐसा कहता है के रज्जुमें मुझको सर्प ज्ञान था, वोह अन्यथा-अयथार्थ-कल्पना थी. अब यदि दृष्टा स्थलमें वा कथनकालमें वा दीपक कालमें स्वप्न जागृतकी वृत्तिके भेद समान, किंवा समानकाली दो वृत्तिरूप प्रत्यक्षि अथवा मादृक अमादक वृत्ति वारोगी निरोगीवृत्तिके व्यवहार भेद समान किंचितभी विलक्षणता प्रतीत होती, तब तो अविद्याका परिणाम और अविद्याकी वृत्ति होगी, ऐसा अनुभव म्य सिद्ध होजाता, वा विश्वासरूपही मानलेंते; परंतु एसी नि

* स्वप्नमें जाग्रतके शरीरसे अज्ञात वकना. हिस्टेरिया रोगी वानशे कालमें अंतःकरण वृत्तिका अपनेको, वा अपनेको चांदा कहना-उसके निवृत्त हुये वेषा स्मरण वा व्यवहार न होना-उक्त वृत्ति व्यवहारकी स्व परको विलक्षणाता ज्ञात होना. निदान जब अंतःकरणकी वृत्तिके व्यवहारादिकी विलक्षणता है; तो स्वरूपसे तदभिन्न अविद्या और अंतःकरणकी वृत्तिकी विलक्षणता कैसे ज्ञात न हो अर्थात् जो वहां दो वृत्ति होती तो विलक्षणता प्रतीत होनी चाहिये

लक्षणता प्रतीत न होनेसे विश्वास वा शब्द सिवाय अन्य पुरावा नहीं।

यद्यपि जब, रज्जुमें सर्प देखते हैं तबभी, रज्जुका सामान्यांश यथार्थ वृत्तिका विषय, ओर सर्प अयथार्थ वृत्तिका विषय है, ऐसा मानते हो। इसी प्रकार पूर्वोक्त रज्जु सर्प ओर सर्प सर्पमें दो विलक्षण वृत्तिका कथन संभव है; तथापि वहां, रज्जुके ज्ञान पश्चात् ओर उस कालमें विलक्षणता ज्ञात नहीं होती। ओर यहां तो, अतादात्म्य दृष्टांत है। प्रसंगमें रज्जुकी श्यामता, लंबाई—सामान्यांश, इदमत्वका विषय है; वेसे सर्पकी श्यामता, लंबाई—सामान्यांश है।—इदंत्व उभयमें सामान्य है। आवरणके निमित्त तिमिरादि तथा चक्षु अंतःकरणादि समान हैं एसी व्यवस्था हुये, एकविषे सर्पके संस्कार—आकार, अन्यमें वेसेके वेसे होनेमें, कोई हेतु नहीं; अर्थात् अविद्याका विलक्षण क्षोभ होनेमें कोई विशेष कारण नहीं सिद्ध होता। यदि रज्जुमें सर्प ओर सर्पमें रज्जु भान होता, तब तो समष्टिका एक कारण मान लेते; परंतु वहां ऐसा नहीं है। अतः एकवा नाना पुरुष देखें तोभी, वहां प्रत्येककी वृत्तिमें स्व स्व संस्कारद्वारा उभय पदार्थमें एक सर्प ओर एक रज्जु—(अर्थात्) अन्यथा प्रतीत होने चाहियें, यथार्थ नहीं। जो भ्रमसामग्री न होवे तो, यथार्थ प्रतीत होने चाहियें जेसाकि होताही है। इसी हेतुसे पूर्वोक्त भ्रमविषयक वृत्तिमें समानता होने योग्य है; परंतु नहीं है।

यद्यपि वृत्तिका प्रथम रज्जुआदि (अधिष्ठान) के सामान्यअंशआकार परिणाम, उत्तर क्षणमें तद्ज्ञानाकार परिणाम, ओर उसी वृत्तिका संस्कारानुसार (अध्या-

स) सर्पादि आकार तथा (उत्तर क्षणमें) सर्पादि ज्ञानाकार परिणाम, होना मानके, परिणामकी विलक्षणता ज्ञात होती है. तथापि उक्त सर्व परिणामोंका उपादान एक है, उसमें विलक्षणता नहीं है. अर्थात् भ्रम प्रसंगमें अविद्यावृत्ति, अधिष्ठानवृत्ति दो भिन्न नहीं हैं. जो कदाचित् वृत्तिकोही अविद्याविशेष कहेंगे; तो अधिष्ठान इदमत्वाकार [यथार्थ वृत्ति] ओर सर्प, सर्पज्ञान (अयथार्थवृत्ति), उभय समान हुई; परंतु यह बात कहना, 'अग्नि शीतल' कथन समान है. अतः उभय वृत्ति समान (मिथ्या वा सत्य) ही माननी पड़ेगी. विलक्षण नहीं. (तद्वत् दार्ष्टान्तिक ब्रह्मवृत्ति, मायावृत्ति, समान होगी, अर्थात् ब्रह्म सत्य ओर माया सर्पवत् मिथ्या न कह सकोगे. किंतु उभय सत्य वा उभय मिथ्या मानने पड़ेंगे.) शंका:—यद्यपि पूर्व विद्यमान अधिष्ठानके इदमाकार जो वृत्ति हुई, उससे उत्तर क्षणमें तिसके ज्ञानाकार वृत्ति होना संभव है; क्योंकि एक ही वृत्तिका ज्ञेय ओर तद्ज्ञानाकार समकाली परिणाम होना असंभव है. तेसेही सर्पाकार ओर तद्ज्ञानाकार एक कालमें वृत्तिका परिणाम नहीं होसकता. क्योंकि; ज्ञेयके बिना, ज्ञेयाकार परिणाम होना असंभव है. तथापि तुम्हारी रीतिसे पूर्व कालमें ज्ञेय सर्प तो है नहीं, तो तदाकार कैसे परिणाम होगा? ओर जिस कालमें सर्पज्ञानाकार परिणाम हुई, उस कालमें जो वृत्तिका परिणाम सर्प मानें, सो तो वहां है नहीं; क्योंकि जिस वृत्तिका सर्पपरिणाम हुआ था वोही वृत्ति, रूपको बदलके तिसके ज्ञानाकारपरिणाम है; अतः भ्रमस्थल विषे अंतःकरणवृत्तिसे भिन्न, अविद्याको न मात्रा ठीक नहीं-व्यवस्था नहीं होती. एतद्वाच्ये अ-

विद्याका स्वीकार है. उसमेंभी दो प्रकार हैं:-जिस कालमें सर्प उत्पन्न हुआ उसी कालमें, अर्थाध्यास मानने वालोंकी रीतिसे तो, उस अविद्याजन्य सर्पाकार और अंतःकरण वृत्तिका सर्पज्ञान परिणाम समकाल होता है. और अर्थाध्यास ज्ञानाध्यास मानने वालोंकी रीतिसे, एकही अविद्याके दो अंशके सर्प और सर्पज्ञानाकार समकाल परिणाम होता है. इन उभय रीतिसे सर्प-अविद्याका परिणाम, अंतःकरणकी वृत्तिसे भिन्न है. इसी वास्ते अनिर्वचनीयत्वकी सिद्धि है. अन्यथा प्राक्सिद्ध सर्पकी उत्पत्ति प्रतीति और बाध नहीं सिद्ध होता. जब यूँ है तो विलक्षणता, अर्थापत्तिसे मान सकते हैं. समाधान:-उक्त शंकाका यह उत्तर है कि:-जहाँ वृत्तिको भिन्न विषयकी प्रतीति हो वहाँ, रज्जुआदिके साथ वृत्तिका संबंध, तदाकारता, तिसकी प्रतीति (अपरोक्षता^१) तद्ज्ञान(प्रतीति) आकार परिणाम, यह तमाम कार्य, क्रमशः होकर, यह रज्जुआदि हैं, ऐसा व्यवहार होता है. अम स्थलमें अधिष्ठानके सामान्यांश साथ वृत्तिका संबंध, तिसके सामान्यांशके आकार वृत्तिका होना, सामान्यांशकी प्रतीति (अपरोक्षता^१)-तद्ज्ञानाकार परिणाम (इस कालमें वृत्तिका तदाकार-ज्ञेयाकार-परिणाम नहीं), यह तमाम कार्य, वृत्तिकी अद्भुत योग्यतासे अत्यंत (अकथ) समीप-कालमें होकर “यह कुछ है” ऐसा अप-

१ अपरोक्षत्व, प्रतीतिके निर्णयका यहाँ प्रसंग नहीं है, अतः विस्तार नहीं करते. तद्वत् वृत्ति बाहिर, जाती है वा नहीं, इसका विस्तार नहीं लिखते. वास्तवमें वृत्ति बाहिर नहीं जाती. यह प्रत्यक्ष परीक्षासे सिद्ध है. (तत्त्वदर्शन नामक ग्रंथमें खंडन गंडन सहित परीक्षा प्रकार है. जिसको इच्छा हो सो वोइ ग्रंथ बांचे.)

शोक्ष वा परोक्ष व्यवहार होता है. (और कभी नहींभी ता; किंतु.) तिस पीछे विशेष ज्ञानकी सामग्रीके अभाव [“जैसेकि कभी शरीरांतर मकान सर्पादिका आकार, वृत्ति रखती है, किंवा वे प्रकृतिमें जललकीर समान वृत्ति वरके अंकित होते हैं? और मकानादि हुयेबिना उन प्रतीति होती है-अर्थात् तद्वाक्तरवान वृत्तिही विषय होती है, एस एक बार वा बारवार परिणाम हों, वैसेही”] सर्पसंस्कारवाली वृत्तिका. सर्पाकार परिणाम, उसकी प्रतीति (सर्पकी अपरोक्षता) और पीछे उसी वृत्तिका सर्पवत् ज्ञानाकार परिणाम-यह कार्य क्रमशः होके ‘सर्प है’ वा ‘य सर्प है’ ऐसा व्यवहार होता है. जैसे शरीर अंतर वृत्तिमें प्रथम सर्पादि आकार परिणाम और उसकी प्रतीति और सर्वज्ञान परिणाम-वृत्ति होती है; और पीछे मेंने सर्पाकार किया-इत्यादि व्यवहार होता है [यहां, घटादि विषयप्रकार समान अर्थात् विषय, विषयवृत्तिसंबंध, विषयाकारता, इन सर्वका अपरोक्षत्व और विषयज्ञानप्रकार जे होता है वैसे प्रकार नहीं है]. तद्वत् भ्रमस्थलमेंभी समा लेना. अब,^१ जो वृत्तिका रज्जुदेशमें गमन मानो, तब तो, जैसे आकाशादि बाह्य स्थलमें वृत्ति आकार धरव (कोतराके) ज्ञेय, क्रमशः ज्ञानका विषय होता है; वैसे मान लेना. और जो विषय पास नहीं जाती किंतु, शरीर इंद्रियस्थ रहना मनो तो, पूर्वोक्त आंतरिय दृष्टांतवत् घटा लेना.^१ “भ्रमस्थल [स्वप्नादि] में संस्काराभ्यासबलसे अज्ञाताकार कार्य होते हैं और उक्त [मनरचित] दृष्टांतोंमें ज्ञात परिणाम होते हैं. भ्रमस्थलमें विषय, नहीं और वृत्ति-

१ यहां वेदांत विलक्षण दो पक्ष हैं दोनोंका फल एकही है.

ही विषयरूप विषय होती है. अन्य स्थलमें विषय वा विषयकी किरणो-आकारसहित विषय, वृत्तिके विषय होते हैं;” [वृत्तिका अपरोक्षत्व, सूक्ष्मदर्शीविना प्रतीत नहीं होता] इतनी विलक्षणता है. और पूर्ववत्, असमकाली परिणाम होना^१ संभव है. तथाही जहां, वृत्ति मात्र [साक्षीका], विषय हो वहांभी करण [वृत्ति, वृत्तिके आकार हुये विना] प्रतीतिका विषय होती है, यह आपकाभी सिद्धान्त है; और उसका व्यवहारभी स्वगम्य मानते हो. तब असंसर्गाध्यासमें ऐसा क्यों न मान लिया जावे ? इसादि अनेकी रीतिसे प्रकृति, वृत्तिसे भिन्न, सर्पका उपादाय मानना असमीचीन है. आपकी रीति, उपादानकी विलक्षणता दरसाये और भिन्न परीक्षा कराये विना, शब्दोंके “ दबाव मात्रसे नहीं मान सकते और उसकी असमीचीनता खपर कह आये हैं. इस रीतिसे रज्जु आदिमें सर्पादि और उनका ज्ञान, अंतःकरणकी वृत्तिसे भिन्न नहीं. अतः वृत्तिवत् सत्य है; वृत्तिसे विलक्षण नहीं; और आपका उक्त नियम [“ भ्रमस्थलमें परस्पर भिन्न ज्ञेय ज्ञान परिणाम वल्लि समकाली हुये विना भ्रम नहीं होसक्ता”] सर्व स्थलमें नहीं लगता.

और जो आपकी रीति मानलेवें तो, दोष आतेहैं; क्योंकि जहां विषयका ज्ञान होता है वहां, विषय, विषय साथ संबंध और वृत्तिकी तदाकारता हो, तब प्रतीत हो. आपकी रीतिसे तो अविद्याके तम भागने सर्परूप रखा और

१ यह समाधान अद्वैतमतके ज्ञान योग प्रसंगानुसार किया गया है. इसका विस्तार तत्त्वदर्शन नामक ग्रंथमें है.

* ख्याति मानने वालोंमें वा वेसे ग्रंथोंमें शब्द भंडोल विशेष होता है. अनुभव वा सार ‘शून्य’.

सत्त्व भागने तिस सर्पका ज्ञानभाग परिणाम किया है। इस प्रकार विषय-सर्प और तदज्ञान परिणाम समकाली [एक कालों] हैं। इससे क्या आया कि सर्प विषयकारक अविद्याकी सत्त्व वृत्ति, सर्पाकार नहीं हुई। और असंबंध-विषय किये बिना, सर्प ज्ञानाकार होगई, अब यह विचारनेका है कि, जो विषयके संबंध और वृत्तिके तदाकारता बिनाभी ज्ञान हो तो, सर्प के बदले माला वा जलधाराका ज्ञान क्यों न हो ? अर्थात् संस्कारवत् अविद्याका परिणाम हो; परंतु असंबंध माननेसे अविद्याके सत्त्वांशका अन्य ज्ञानाकार क्यों न परिणाम हो ? सर्पबिना, सर्पज्ञानाकार क्यों न परिणाम हो ? आपकी रीतिसिद्धी, ज्ञेयवत् ज्ञान तो जबही होगा कि ज्ञेय, प्रतीतिको विषय होजावे; और विषयप्रतीति, विषय साथ वृत्ति और साक्षीके संबंध तथा वृत्तिके तदाकार हुयेबिना, नहीं होती। अतः समकाल ज्ञेय और ज्ञानोत्पत्तिके अभाव [असंभव होने] से आपकी रीति ठीक नहीं है जो यह कहेंगे कि, ' अविद्याका, एसाही स्वभाव है कि, कहेंहुये प्रकार समान रचना करे ' तो, दाष्टार्तिमें गड़बड़ होगी।-मायामें जगत्कर्त्ता जो ईश्वर-उस ईश्वरको उड़ादेना पड़ेगा।-सांख्यमत स्वीकारना पड़ेगा।-वा जडवाद लेना होगा।-अव्यवस्थावाला स्वभाववाद ग्रहण होगा।-यथार्थ, अयथार्थका यथावत् भेद, सिद्ध न होगा।-स्वपक्ष सांगना होगा, इत्यादि।—जो एसा कहेंगे कि " अविद्या जिस क्षणमें सर्पाकार हुई, उसीक्षण [वा उससे उत्तर क्षण] में ' उस सर्पको विषय करेगी एसी ' वृत्तिरूप हुई; उसके पीछे उत्तर क्षणविषे, इस वृत्तिने सर्पको [घटादि प्रकारवत्] विषय किया है; इस लिये उक्त दोष नहीं आता. " तहां,

ज्ञानरूप अंतःकरणकी ओर अविद्याकी वृत्तिमें कुछ अंतर—
विलक्षणता—भेद नहीं मालूम होता, यह उपर कहा है—अर्थात् उक्त तमाम दोष प्राप्त होंगे. गौरव दोष होगा. पूर्व पक्षी वाले मतको अवसर मिलेगा (व्यर्थ विस्तार करना ठीक नहीं, इस लिये नहीं लिखा). *इत्यादि कारणसे उक्त मतव्यसयुक्त नहीं.

तथाहि जब कहीं भ्रमस्थल विषे--रज्जुमें सर्प भान हो ओर अन्य स्थलमें कहें के 'वहां सर्प है,' यह कथन यथार्थ वृत्तिका विषय है. परंतु सर्पभान कालमें दो, अंतःकरणकी वृत्ति [यथार्थ वृत्ति.] नहीं है; किंतु अविद्याकी वृत्तिने विषय किया है; ओर साक्षीभास्य हुई है तब अंतःकरणकी वृत्ति उसकी चर्चा कैसे करेगी ? यदि कहो के "अविद्याका साक्षी में लय होता है ओर साक्षीमें अंतःकरणकी वृत्ति है.

* प्रचलित शंका समाधानमें अपरोक्षत्व [विषयकी प्रतीतना] वृत्तिका विषयके साथ संबंध, तदाकार परिणाम, वृत्तिका पहिले विषयके आकार, उत्तर क्षेत्रमें ज्ञानाकार परिणाम होना, इन सर्वका ज्ञान [ओर अपरोक्षत्व], वृत्ति शरीरसे बाहिर जाती है वा नहीं; ओर बाहिर नहीं जाती तो, रूपादि विषयकी कैसे प्रतीति होती है; भ्रम-ज्ञान ओर उसके विषय सर्पादिकी उत्पत्ति [प्राक्सिद्ध ओर] नाशकी अप्रतीति—प्रतीति, तथा उनका आश्रय, वृत्तिउपहित चेतन साक्षी अधिष्ठान आधार है वा क्या ?—इत्यादि प्राप्त विषयोंका निर्णय, इस लिये नहीं दिखायाकि, अगि यह वांचलोगे कि, यदि वेदांतकी रीति समान भ्रम प्रसंग मानलें तोभी, दृष्टांत मानने मात्रसे दार्ष्टीकी सिद्धि नहीं होती. अतः ग्रंथका व्यर्थ विस्तार करना सफल नहीं. जिस किसीको उक्त विषय देखनेकी इच्छा हो सो, तत्त्वदर्शन नामक ग्रंथ गत अदृष्टमत प्रसंग ओर भ्रमनिर्णयादि विषय देखलें.

अतः [स्वप्न जाग्रत वा सुषुप्ति जाग्रतवत्] उसके संस्कार अंतःकरणमें अंकित होके उद्भव होते हैं;” तो [जबके कार्यरूप अंतःकरणमें ऐसा होता-हो तो], अंतःकरण वृत्तिज्ञान ज्ञानजन्य संस्कारभी उसके कारण अविद्यामें (भी) होने चाहियें. अर्थात् जहां सर्पमें सर्प देखके उत्तर क्षण विषे, रज्जुमें सर्प देखा वहां, “ पूर्वोक्तं सर्प देखा ” इसको अविद्याकी वृत्तिका विषय कहना पड़ेगा. जैसेके, प्रथम क्षणमें रज्जुमें सर्प, दूसरी क्षणमें सर्पमें सर्प, तीसरी क्षणमें उसी रज्जुमें सर्प देखके उपराम-हुये, तब पूर्व सर्पमें सर्पभास कथन वा मनमें गृहण, अविद्याकी वृत्तिसे हुवा हे, ऐसी [क्युं न माना जाय अर्थात् माना], सिद्ध होजायगा; क्योंकि अविद्याउपहित साक्षीके सन्मुख उस काल कार्य होनेसे अंतःकरणउपहित साक्षीका विषय मानना पड़ेगा. ओर इससे विपरीतता आवेगी. अर्थात् भ्रम वृत्तिभी, उसी प्रकार यथार्थका स्मरण व कथन करके उपदेश करने योग्य हे, जैसेके यथार्थ वृत्ति, भ्रमका स्मरण कथन ओर उपदेश करती हे. जैसे, भ्रमका विषय, भ्रम निवृत्ति पश्चात् कथन हे. वैसे वहांभी अंतःकरणकी वृत्ति, निवृत्ति-तिरोधान-पश्चात् अविद्याकी वृत्ति उद्भव हुये कथन हे. ऐसा होनेसे यथार्थ अयथार्थ, अयथार्थ यथार्थ मान सकेंगे. परंतु ऐसा मानना अयुक्त हे.

वैसेही जहां ब्रह्ममें, जगत् सत्य वा अन्य प्रकारसे भासमान होवे, किंवा जगत् सत्य. ब्रह्म नहीं वा ब्रह्म मिथ्या, ऐसा प्रतीत होवे. वहां उक्त दृष्टान्तसे कोई निर्णय नहीं होता; अर्थात् जो त्रिषुष्टि मात्र, अध्यास मानोगे तब तो, ब्रह्म प्रतीति वा संतव्यभी अध्यास-मिथ्या वा नहीं, मानना पड़ेगा, अनिश्चितरूपसे बौध्मत स्वीकार होगा. ओर जो पूर्वोक्त

अर्थाध्यास मात्र मानोगे तो, दार्ष्टान्तमें निरभिमानि, ज्ञातृत्व-धर्म रहित ब्रह्म तथा सर्पवत् अध्यास मिथ्या मायासे भिन्न 'माया मिथ्या-अनिर्वचनीय' हे' ऐसे अभिमानवाला (सर्प ज्ञाता-अंतःकरण वृत्तिवत्), तीसरा मान पड़ेगा. जोकि आपको अनुकूल नहीं. अतः जैसे भ्रम प्रसंगमें दीपकादिसे विलक्षणता सहित प्रतितीका विषय हुआ. वैसेही पदार्थ निर्णय और योगादि तथा अन्य परीक्षारूप दीपकसे यथार्थ निर्णय करने योग्य हो. वर्तमानवत् पर, शब्द कथन मात्र वा विश्वास मात्रसे माने योग्य यह विषय नहीं.

इत्यादि रीतिसे-उक्त दृष्टान्तों विषे अनेक प्रकारकी त-करार और शंका समाधान पक्षकारोंने कियेहैं. तोभी, अंतमें साध्य रहे हैं; इतनाही नहीं किंतु, अनिर्वचनीय रूपादि माननेवालोंमेंभी उसके निर्णयमें मतभेद हैं, [देखो रूपाति-वाद और वृत्तिप्रभाकर ग्रंथ].

• कदाचित् आपकी हठसे रज्जु सर्पादिके दृष्टान्तमें सर्प और सर्प ज्ञान, अज्ञानका परिणाम और अनिर्वचनीय मानभी लेवें तोभी [दृष्टान्तसे]. "दार्ष्टान्त बेसाही है, जेसाकि हमने दृष्टान्त कहा वा प्रतिज्ञा की", ऐसा नियम नहीं कहा जा-सकता. जैसे कोई कहेके श्वान (कुत्ता), महात्मा वा महात्मा जेसा होता है; क्योंकि जेसे महात्मा, अज्ञान निद्रामें सोये हुये मनुष्योंको जगाते हैं, -जिज्ञासुओंके विवेक वैराग्यरूपी धन-को काम क्रोध लोभादि चोर न लेजावें, इस लिये मुसते रहते हैं, संतोषी, हितेच्छु, स्वस्वामी [परमेश्वर] मित्राय अन्यके द्वारपर याचना न करने वा भीख नहीं मागनेवाले, अज्ञान रात्रिमें न सोनेवाले होतेहैं. वैसेही, श्वान रातको सोये हुये मनुष्यको जगाता है, -चोर मनुष्यका धन चोरी करके

न लेमावें, इसलिये चोरोंको देखकर भुसता है, संतोषी है—
 जितना मिले उसीमें संतुष्ट रहता है, हितेच्छु है, स्व स्वामीके
 गृह सिवाय अन्यके द्वारपर नहीं जाता, रात्रिको नहीं सोता
 है; अतः महात्मा जैसा है वा महात्मा है. भोवाचक ! अब जो
 उलटा दृष्टांत (महात्मा, श्वान जैसा है) लेवें तोभी, बनता
 है. परंतु विचारना चाहिये कि इस उभय दृष्टांत दार्ष्टांतसे
 श्वान, महात्मा वा महात्मा जैसा, वा महात्मा, श्वान वा श्वान
 जैसा है वा होगया ? नहीं. किंवा, संत, दुष्ट, वा दुष्ट संत जैसा है
 वा संत दुष्ट और दुष्ट संत है, ऐसा कहसकते हैं; क्योंकि संत,
 मिलने समय आनंददा और बिछडने कालमें दुःखदा होता
 है. तद्वत् दुष्ट, मिलने काल दुःखदा और अपने वियोग का-
 लमें सुखदा होजाता है. अतः दोनों सम हैं. यहां विचारो !
 क्या संत, दुष्ट वा दुष्ट समान होगया ? वा दुष्ट, संत वा संत
 समान होमया ? नहीं.

निदान दृष्टांतवत् दार्ष्टांत हो, ऐसा नियम नहीं है.
 किंतु, अपनी प्रतिज्ञा अनुसार दार्ष्टांतको सिद्ध किये वि-
 ना, प्रतिज्ञाका स्वीकार नहीं होसकता.—केवल दृष्टांतके ध-
 र्म मात्रसे काम नहीं चलता, वा नहीं माना जाता, ऐसा
 सिद्ध होता है. अर्थात् दृष्टांत मात्रसे दार्ष्टांतमें, दृष्टांतवत्
 सर्वथा घटना हो, ऐसा नियम नहीं है, किंतु जो प्रतिज्ञा है
 उसे सिद्ध करना चाहिये. एतद्दृष्टि रज्जुमें सर्प मिथ्या हो
 वा न हो परंतु, तद्वत् वा अन्यथा, माया मिथ्या (अनिर्वच-
 नीय) है वा नहीं, यह बात, सिद्ध वा अनुभवगम्य कराना
 चाहिये. रज्जुका सर्प वा मृगतृष्णा वा स्वप्न इत्यादि मि-
 थ्या मानेभी, तिस स्वतंत्र अनुभव समान माया—अज्ञान—
 मिथ्या है, ऐसा नहीं मानसकते. अतः रज्जु सर्पादिके
 दृष्टांतसे मूलमें प्रयोजन नहीं.

तथाहि रज्जु सर्पादि किंवा जो जो दृष्टांत दींगे सो सब, मायाके कार्य हैं; अतः स्वकारणकी सिद्धिमें उपयोगी वा दृष्टांतरूप नहीं होसकते. जैसेकि स्वप्नगत (श्रुतसंस्कार बलजन्य) सींग पूंछवाले मनुष्य वा काशीसे द्वारका पूर्वमें वा काशी समान भुजनगर. देखके अग्रगत सृष्टिमें वे वेसेही हैं एसा. नहीं मानसकते, किंवा जेमे स्वप्नदृष्ट पदार्थोंके दृष्टांतों से, स्वप्नके पदार्थमें मिथ्यात्व सिद्ध नहीं होसकता. किंवा स्वप्नगत पदार्थोंके दृष्टांतसे उसके कारण [संस्कारादि] जाग्रतके पदार्थ मिथ्या नहीं मानसकते. इसी प्रकार अज्ञान वा माया कृत, जो जो [जाग्रतादि ब्रह्मांडके] पदार्थ हैं उनके दृष्टांतसे, मायामें अनिर्वचनीयत्व [मिथ्यात्व] प्रतिपादन नहीं होसकता. किंतु तद्विन्न दृष्टांत कहा चाहिये, सो तो आपके सिद्धांतमें नहीं मिलता. अतः अनिर्वचनीयत्व सिद्धिका अभाव है. इसी वास्ते रज्जु सर्पादिके निर्णयके झगडेमें नहीं पडते वा नहीं लिखे.

जो कहोकि “कार्यसे कारणकी परीक्षा होजाती है; अतः मायाके कार्य रज्जु सर्पादिके दृष्टांतसे मायाका मिथ्यात्व सिद्ध होजाता है.” तो, उसके अन्य अक्षभी मानने चाहियें. क्योंकें उपादानसे भिन्न, उपादेयमें गुण स्वभाव नहीं आते. जैसेके प्रपंचके द्रव्य गुण नाना प्रकारके हैं, (परस्पर विरोधी—तम प्रकाश, शीताग्नि. सावयव, परिच्छिन्न, परमाणु स्वरूपसे अनाशवान, भाव अभाव इत्यादि.) वेसे, उनका उपादान [निरवयव, एक, अपरिच्छिन्न, नाशवान, विरोधी धर्मवान नहीं किंतु] सावयव परिच्छिन्न, नाना [विरोधी अविरोधीसे] समूहात्मक व्यवहार मात्र एक संज्ञाकर कहने योग्य—परंतु एक स्वरूप नहीं, अतिनाशी,

परस्पर विरोधी धर्म-स्वभाववान नहीं, इसादि प्रकारवा-
ला होना चाहिये. जब यूँ है तो, माया-अज्ञानमें सावय-
वता और समूहात्मकता तथा अनादि अनंतपना आज्ञायुगा-
और केवल ब्रह्मसे इतर-प्रकारकी विलक्षण है, इतनाही
सिद्ध होगा. शेष सांख्य वा न्याय वा आर्यसमाजके सि-
द्धांतानुसार मानना पड़ेगा; क्योंकि जब मायाके अवयवोंका
संयोग वियोग कर्त्ता, तद्विन्न अन्य [ईश्वर] मानना पड़ेगा. वे-
से उसका भोक्ता जीवभी. कदाचित् स्व सिद्धांतमें इन स-
र्वको मिथ्या संज्ञा रखोती, भलेही रखे; परंतु ज्ञान
निवर्त्तनीय वा अनादिसांत सिद्ध न होगा, जोकि आपको
अनुकूल नहीं है.

सत्ता-दर्शन-१९.

ब्रह्मकी परमार्थ सत्ता और तदेतरकी प्रातिभासिक
सत्ता वा अपरमार्थरूप सत्ता [इस प्रातिभासिक अंतर जा-
गृतादि प्रपंचकी व्यवहारिक और रज्जु सर्प स्वप्नादिकोंकी
प्रातिभासिक सत्ता] है; यह वेदांतका मंतव्य है. इस विषे यह
प्रश्न उठता है के सत्ता, स्वरूपसे कोई भिन्न पदार्थ है अथ-

* जो ब्रह्मको सत् मानना चाहें तो, सत् [भाव] विलक्षण
अज्ञान-माया, ऐसा कहना पड़ेगा; क्योंकि सत् विलक्षण असत् (शून्य-
अभावरूप) कोई वस्तुतः वस्तु हो तो, उसको असत् कहना
नहीं बनता. और जब असत् कोई वस्तु नहीं तो, 'सत् विलक्षण
असत्' ऐसा बोध नहीं होसकता. अतः सत् विलक्षण माया है. ओ-
र जो मायाको सत् कहेंतो, ब्रह्म तदेतर विलक्षण मानना पड़ेगा. इ-
तनाही अंतर है; परंतु इससे ज्ञान बाध्य सिद्ध नहीं होसकता—और
न माया, और न उसका कार्य ज्ञान बाध्य हैं, ऐसा माना होगा.

वा जिसकी सत्ता, उसीके स्वरूपका नाम मात्र है? जो आ-
 वृत्त स्वीकारोगे तो, द्वैतापत्ति होगी; क्योंकि सत्तावान
 ब्रह्मकी सत्ता, परमार्थरूप होनेसे अनादि अनंत ब्रह्मवत् सत्
 माननी पड़ेगी. और जो उत्तर पक्ष मानोगे तो, स्वप्न जा-
 ग्रत समान, माया ब्रह्मकी सत्ताका भेद सिद्ध नहीं करस-
 कोगे; किंतु " परिभाषा कथन.मात्र-विकल्प है, वास्तविक-
 रीति स्वरूप दृष्टिसे उभय सप्त हैं, सत्तापत्ति कुछ नहीं, " ऐसा
 सिद्ध होगा. जब यूँ है तो, आपके सिद्धांतका उच्छेद,
 तथा ब्रह्मवत् माया और तत् कार्य जगत् बंध मोक्ष सस हो-
 नेसे ज्ञान बाध्य नहीं ठेरेगे. जो अस्ति मात्र, सत्ताका स्वरूप
 कहोगे, तो ब्रह्म माया-उभय स्वरूप हैं; अतः उभय समान
 हुये. जो भातिरूपका नाम, सत्ता कहोगे तोभी, पूर्ववत् समा-
 नता होगी. जो परस्परके स्वरूप धर्मकी निखलपत्ताका नाम
 सत्ता कहोगे तो, जाग्रत स्वप्न समान मानके ब्रह्म मायाकोभी
 समान मानना पड़ेगा. क्योंकि स्वरूपत्व, उभयमें समान है. के-
 वल इतना अंतर है के वोह [ब्रह्म] चेतन, और माया जड
 है. जो परस्परके संबंध वा भेदको सत्ता मानोगे कोभी, सप्त-
 सत्ताका परिहार और विषमकी सिद्धि नहीं होगी; क्योंकि
 परस्परमें भेद और संबंध है. अनः ब्रह्मको लेके सत्ताके नि-
 खलसे द्वैतापत्ति होगी. और उसीसे मायाका अनादि अनंतत्व
 मानना पड़ेगा. निदान उभयके स्वरूपसे भिन्न सत्तानामा कोई
 भिन्न पदार्थ बलात्कारसे कहना पड़ेगा. तब यह शंका हो-
 गी के से सत्ता सस वा मिथ्या? जो कहोगेके सस, तो ब्रह्म
 समान सस होनेसे द्वैतापत्ति होगी. जो कहोगेके मिथ्या. तो
 ब्रह्मभी मायावत् मिथ्या ठेरेगा. निदान सत्ताकी आपत्तिसे
 अद्वैत भावनाका अभाव है. समसत्ता साधक बाधक मानेसे

ब्रह्म मायाका, अधिष्ठान अध्यस्तभाव न हो सकेगा. विषम सत्ता साधक बाधक माननेसे भी यही दोष आवेगा. निदान ब्रह्म मायाकी समान सत्ता वा विषम सत्ता मानो; परंतु अधिष्ठान अध्यस्तभाव नहीं बनता. किंतु आप आप स्वयंभु, स्वतंत्र-मानने पड़ेगे. उससे द्वैत सिद्ध और स्वपक्ष त्याग होगा.

विवर्त-दर्शन-२०.

वेदांतपक्ष विषे माया-(अज्ञान और उसके कार्य) को ब्रह्मका विवर्त माना है; सो भी असंगत है; क्योंकि, अधिष्ठानसे विषम सत्तावाला अन्यथा स्वरूप [परिणाम] विवर्त कहता है; इससे यह सिद्ध होता है कि, ब्रह्म स्वरूपसे भिन्न सत्तावाला, कोई पदार्थ है. जैसे कि जहां, रज्जुमें सर्प भासता है वहां, रज्जु स्वरूपसे भिन्न, सर्प स्वरूप अनिर्वचनीय^१ उत्पन्न होता है. तहां, रज्जुका सर्प विवर्त कहिये है-रज्जुसे भिन्न विषम सत्तावाला अन्यथा स्वरूप [परिणाम] है-(अर्थात् सर्प, स्वरूपसे कुछ है.); अब यहाँ, यह विवेक करना योग्य है कि, दृश्य सर्पगत इदंता-श्यामता-लंबाई रज्जुकी क्रिय होती है वा सर्पकी ? जो प्रथम पक्ष मानौ तो सर्पके नामरूप^२-आकार मात्र रज्जुके विवर्त ठेरेंगे. और शेष तमाम-रज्जुके अंश प्रदर्शित-विषय होते हैं. निदान उभय प्र-तितीयमान होते हैं.-अध्यस्त सर्प एक अंश [विशेषांश] का विवर्त है; एकका [सामान्यका] नहीं. जब यूँ है तो, नामरूपवाली (-सर्प) कुछ वस्तु है वा नहीं ? जो वोह स्वरूपसे कुछ वस्तु है. तब तो-रज्जुकी व्याप्य होगी. व्यापक नहीं;

१ वेदांतकी रीतिसे कहा है.

२ नाम-शब्दभी, एक प्रकारका रूप-आकार-स्वरूप है. प्रकल्पित रूढ़ीसे तद्भिन्नरूप अर्थात् नामरूप करके व्यवहार है.

क्योंकि अध्वस्त है, विवर्त्त नहीं; कारणकि रज्जु व्यापक
 है—व्यापक वस्तु किसि करके आवृत्त—आच्छादित नहीं हो
 सकती. प्रत्युत व्याप्यको चारों ओरसे आच्छादित करने
 योग्य होती है; यथा लोकमान्य आकाश है. यद्यपि, रज्जु
 दृष्टांत विषे तो—सर्पाकारको, रज्जुके उपर उपर भाग विषे
 रज्जुका आवृत्त—अध्वस्त मानसकतेहैं; तथापि ब्रह्मरूप अ-
 धिष्ठानमें यह बात घटित नहीं होसकती; क्योंकि “ब्रह्म,
 मायाके चारों ओर, ओर बाह्यांतर व्यापक है, माया अवर
 है—पर नहीं,” ऐसा आप मानते हो; इसलिये ब्रह्मसे ‘मा-
 या आवृत्त है’ ऐसा कहना माना चाहिये. *ओर पूर्वोक्त
 माने हुये दृष्टांत समान-उभय [माया, ब्रह्म] की प्रतीति हो-
 नी चाहिये. तहां, मायाका अंश (प्रपंच) तो प्रतीत होता
 है—अनावृत्त है; परंतु ब्रह्मका कोई अंशभी प्रतीत नहीं हो-
 ता. मायासे “आवृत्त होनेसे प्रतीतिका विषय नहीं,”
 ऐसा मानें, तो व्यापक न होगा—परिच्छिन्न ठेरेगा. ओर जो
 (अहं अहं—इत्यादि सामान्य रूपसे) प्रतीत होना मानोगे,
 तो पूर्वोक्त प्रसंगवाले दोष (किसको प्रतीत होता है? मन-
 वृत्ति—बुद्धि वा माया वा त्रिशिष्टका विषय नहीं, इत्यादि
 दोष) प्राप्त होंगे, अब जो दृष्ट विरुद्ध, माया—अविद्याको स-
 र्वथा विवर्त्त मानलेवे तो, घोर तममेंभी, रज्जु विषे सर्पकी प्र-
 तीति होनी चाहिये. तथा आपके अध्यासकाही उच्छेद हो-
 जायगा. क्योंकि अधिष्ठान [रज्जु ब्रह्म] के सामान्य (इदं)
 ज्ञान विना, अध्यास नहीं होसकता. इसरीतिसे वेदांतका
 विवर्त्तवाद अयुक्त है.

जो कहोके “अहमत्व अस्ति—भाति—प्रिय—यह ब्रह्म-
 के अंश हैं, तद्वत अहमत्व वा अस्तित्व ब्रह्मका सामान्यांश

गोचर है. विशेष नहीं. अतः अध्यास, विवर्त बने है " सो-
भी, समीचीन नहीं.-तहां, अहमत्वका संक्षेपसे पूर्व प्रसंगों
में कथन होचुका है. शेष-पृथ्व्यादि नामरूप ओर अस्ति-
भाति प्रियका त्रिवेक करें-तो, गोचर नामरूप व्यभिचारी
होते हुये स्व कारण परमाणु वा मायामय होकर अप्रतीत
रूप होंगे.-तहां कारण (माया वा अज्ञान) परमाणुनादिका
नाम तो जीव कल्पित हो; तथापि जो उसका मूलकारण
है-जोह कहां नष्ट होगा? अर्थात् अस्ति भाति प्रियांशके सा-
थ रहेगा-यद्यपि उस मूल कारणाके आकारमेंभी अस्ति
भाति प्रियता सिद्ध है; तथापि सो आकार उसका व्याप्य
हो, व्यापक नहीं.-यदि आकारमें अस्ति भाति प्रियता प्र-
तीत नहीं होती, तब तो उसे अस्ति भाति प्रियरूप ब्रह्मका
विवर्त कहना योग्यथा. परंतु, आकारकी प्रतीति, अस्ति-
त्वादि रहित प्रतीत नहीं होती; अतः व्याप्य हो, आवर्तक
नहीं मानसकते. यद्यपि अस्ति भाति आदि स्वरूपमेंभी अ-
स्तित्वादि वा आकारकी अनवस्था होनेसे यह सिद्धांत
असंगत है. इसलिये उसको मानके उक्त व्याख्यान अवर्थ
है; तथापि यहां वेदांतियोंकी रीतिको मानके कथन है, अ-
तः व्यर्थ नहीं. निदान यदि माया कुछभी (सदा सद्वि-
क्षण) वस्तु है तो, उसको व्याप्य मानीजासकती है, वि-
वर्त नहीं. दृश्य मात्रमें नामरूप आकारसे भिन्न, जो स्वरूप
है सो, आपकी उक्त रीतिसे [जैसे सर्पके नामाकारसे इतर
इंद्रादि सर्प, स्जुही है वैसे] ब्रह्म है. जैसेके पृथ्वीके प-
रमाणुका नाम ओर आकार तो मायांश है, शेष जो अच्छेय
स्वरूप सो, ब्रह्मस्वरूप है, उस अच्छेय स्वरूपकी जो भाति-

प्रतीति उस नामरूपकी भांति जैसी है, इन उभयमें भाति भाव तो समान है; परंतु भातिनामा व्यापकांश, नामरूप और जिसकाके नामरूप है, उस स्वरूप (मेटर) में व्यापक है, एतही मायाके स्वरूप और नामरूपमें अस्ति भाति समान व्यापक है। जब यूँ है तो, माया-अज्ञान स्वरूपनामा विवर्त्त नहीं होगा; किंतु परिच्छिन्न होनेसे व्याप्य होगा। जो यह कहोके “अस्ति भाति प्रियसे भिन्न, जितना नामरूप है उसके सिवाय, स्वरूप वस्तुही नहीं; केवल नामरूप मात्र है。” वहाँ, यह शंका होती है कि जब माया का अभाव का अन्य, भावरूप पदार्थ है, तबही, अस्तित्वादिसे उसका कथन होता है। (अन्यथा नहीं)। वैसेही ब्रह्मस्वरूप कुछ वस्तु है, तबही, उसको है—[अस्ति], प्रतीत होता है—[भाति], इष्ट, सुखद [प्रिय] है, ऐसा कहते हैं यहाँ जिसके प्रति अस्तिआदिका प्रयोग है, सो स्वरूप है, जो कहोके ‘अस्ति आदिही स्वरूप है, तद्विन्न, स्वरूप कोई वस्तु नहीं है’ तो, आपको एतही माया-अज्ञान-वास्ते सम्मिल लेना चाहिये, अर्थात् जिसका नामरूप कहते हो सो, वा जिसमें अस्ति आदि व्यापक कहते हो सो, स्वरूप है। अतः नामरूप मात्रही नहीं, किंतु माया, स्वरूपसे वस्तु है। और जो यह कहोके “ब्रह्मका अस्तिआदिही स्वरूप है, तद्विन्न स्वरूप, अन्य कोई वस्तु नहीं, वैसे नामरूप मात्र मायाका स्वरूप है, तद्विन्न अन्य वस्तु नहीं; अतः हमारा पक्ष यथार्थ है” सोभी नहीं बनता—विचारना चाहियेके अस्तित्व कोई वस्तु नहीं, किंतु किसी स्वरूपके होनेसे अस्तित्व कल्पा जाता है। सो, किसी वा किसीके रूपमेंभी कल्पा जाता है, वैसे किसी स्वरूपकी प्रतीति हो तब, भातिका

प्रयोग होता है; प्रतीति मात्र कोई स्वरूप नहीं। (प्रतीतिकी भाति कहना वा उसको नाम देना अनवस्था है)। जैसे ब्रह्मस्वरूपकी प्रतीतिसे, स्वरूपमें भाति कही जाती है, वैसे किसी वा किसीके रूप-आकारमेंभी कल्पा जाता है। [किंवा ब्रह्म प्रतीत स्वरूप है, तो किसीका आकारभी प्रतीत स्वरूप है।] वैसेही प्रियता भागभी है। अर्थात् जो वस्तु-स्वरूप-इष्ट हो-अनुकूल हो, सुखद हो, उसको प्रियपद करके कथन होता है-ब्रह्म विश्वासु, ब्रह्मके स्वरूपको ओर जड़-वादी, मायाके स्वरूपको प्रिय कहते हैं; इसलिये किसी वा किसीके रूप-आकार-में प्रियताका प्रयोग होता है इसरी-तिसे अस्ति भाति प्रिय कोई स्वरूप नहीं; परंतु जिसके वास्ते प्रयोग है सो स्वरूप है; वैसे नामरूप कोई स्वरूप नहीं, किंतु जिसके वास्ते उनका प्रयोग है सो स्वरूप है जो यह कहोगे 'ब्रह्म, प्रिय-आनंद स्वरूप है, उसमें अस्ति भातिका प्रयोग है।' तो, यद्यपि आनंद कोई अभिश्रित तत्त्व-पदार्थ-सिद्ध नहीं होता-विशेष रहित मनकी स्थिरता विशेषरूप वा अन्य अवस्थाका नाम है, तथापि जो आनंदको वस्तुभी मानें तो, वोह द्रव्य है वा गुण है? जो पहिला पक्ष मानोगे तो, चेतन स्वरूपभी द्रव्य वा व्यक्ति होगा, अर्थात् दो स्वरूप-चेतन आनंद-मिलके ब्रह्म कहाता है। एसा माननेसे द्वैतापत्ति हुई; द्रव्य माननेसे ब्रह्म सगुण माना पड़ेगा, उससेभी द्वैतापत्ति होगी, जोके आपके सिद्धांतके विरुद्ध है; ओर आनंद भोगने योग्य वस्तु होती है; अतः उसका भोक्ता, उससे भिन्न, निस्स मानना पड़ेगा। जो नहीं मानोगे तो, उस आनंद वस्तुका अस्तित्व निरर्थक होगा। वा असिद्ध होगा। ओर जो गुण मानोगे तो, सो आगमापायि [नाशवान]

हे वा निख है? जो नाशवान मानोगे, तो चेतन मात्र व्यक्ति रही. उसमें, अस्तित्वादिका प्रयोग होगा; यह सिद्ध हुआ. और जो निख मानेगे तो, गुण गुणी स्वरूपसे भिन्न होते हैं; अतः उभयके स्वरूपमें अस्तित्वादिका प्रयोग लगेगा.—आनन्दको प्रिय कहना पड़ेगा.—और चेतन मक्काशकोभी प्रिय कहना पड़ेगा.—तथा ब्रह्म सगुण होगा.—और द्वैतापत्ति होगी; जो-के आपको संमत नहीं* है. इसरीतिसे ब्रह्म चेतन स्वरूप व्यापक है, उसमें अस्तित्वादिका प्रयोग है और माया, स्वरूपका नाना नामरूपात्मक है, उसमें अस्तित्वादिका जडवादी प्रयोग करते हैं और अस्ति भाति और दुःखका चेतन ब्रादीभी प्रयोग करते हैं. जैसे ब्रह्ममें रूप-आकार, जडता और दुःख नहीं. वैसे मायामें चेतनता, व्यापकता, प्रियता नहीं, परंतु अस्ति भातिका प्रयोग उभयमें समान है. प्रिय अप्रियका प्रयोग अपनी २ शैलीसे है. यद्यपि ब्रह्म, माया और उसके कार्य (अंतःकरणादि) का विषय नहीं, अतः भातिका ब्रह्ममें प्रयोग असंभव है; तथापि आपकी रीतिसे मानके विवेचन किया है. जैसे रज्जुमें सर्पाकार भासता है, उस आकारका उपादान, अविद्याका स्वरूप है, सो सर्पाकार

* तद्वत् ब्रह्मके सत्य-ज्ञान-आनन्द नामस्वरूप लक्षण विषे कल्पना कर्तव्य है. जो वे लक्ष्य (ब्रह्म) के लक्षण हैं तो, लक्ष्यमें तादात्म्य हुयेभी लक्ष्य स्वरूपसे भिन्न होंगे, और जो ब्रह्म स्वरूप हैं, तो लक्षण नहीं ठेरेंगे. जो उपाधि वा कोई अपेक्षा दृष्टि, न लक्षणको लक्षण स्वरूप मानोगे, तो मिथ्यावादी ठेरोगे. जो लक्षणासे मानोगे तो, पूर्वोक्त दोष आवेंगे. जैसे 'सत्यादि विशेषण हैं, स्वरूप नहीं,' ऐसा मानोगे तो, ब्रह्मका स्वरूप सिद्ध न कर सकोगे, स्व पक्ष त्याग होगा. सत्यज्ञानमानन्द, श्रुतिका बाध होगा.

परिणाम हुई, ऐसा मानते हो-उसका स्वरूप, आकार मात्र है, ऐसा नहीं मानते; किंतु नाना आकार धरनेवाला कोई स्वरूप है, ऐसा सिद्ध होता है: वेधेही मायाको आकार मानोगे तो, उसका उपादान अन्य कहना पड़ेगा. ऐसी अवस्थासे अंतमें कोई स्वरूप मानना पड़ेगा, जोके नाना आकार रखनेको योग्य है.

जो यह कहोगेके “आकार दृश्य मात्र वा ब्रह्ममात्र है ब्रह्मको अन्यथा रूपकरके देखानेसे वा उस करके अन्यथा दीखनेसे मायाको विवर्त्त कहतेहैं अर्थात् नाम रूपाकारवाली, स्वरूपसे कोई वस्तु नहीं.” तो, बंध्याके पुत्रकीभी प्रतीति होनी चाहिये.-शशशृंगाकारभी भान होना चाहिये. परंतु ऐसा होता तो नहीं है और जो कहोके ‘भ्रम बलसे होना संभव है.’ तो प्रतीतिका जो विषय है सो स्वरूपसे कुछ वस्तु है, ऐसा मानना पड़ेगा. क्योंकि ‘न हो ओर प्रतीति हो’ यह सृष्टि नियमके विरुद्ध है. यहां, यह प्रसंग नहीं है के, जो विषय हुआ सो, समूहात्मक वा संस्कारात्मक वा वृत्तिके आकारात्मक है वा अन्य है, परंतु “है” ऐसा तो मानना पड़ेगा: जैसेके कोई स्व अंतःकरणमें, कल्पनासे सिंह वा सर्प, अंतरमें कल्पे; वहां, सिंह वा सर्पाकार है, परंतु इतना अंतर है के, यहीं वृत्तिका जो स्वरूप है उसीका मिहाकार स्वरूप हुआ है, ओर वनस्थ सिंह व्यक्तिमें अन्य परमाणुओंका समूहात्मक आकार है. इसीप्रकार जब विवर्त्तवाद ओर नामरूप अस्ति भाति प्रियवाला पक्ष लौगे, उसी समय ‘स्वरूपसे माया वस्तु नहीं,’ इस बालवत् मंदबुद्धिका त्याग होगा. और विवर्त्तवादको छोड़ना पड़ेगा. १

१ परंतु जिनका ऐसा विरोध धर्मवाला मतव्य होके “नि-

और जो उत्तर पक्ष (—इदंतादि सर्पकी हे) लोगे; तब तो, आकार मात्रही नहीं किंतु मायाका स्वरूप स्पष्टही मानना पड़ेगा. जैसेकि स्वप्नमें जो नामरूपात्मक पदार्थ भासते हैं उनका मूल स्वरूप वृत्ति, अंतःकरण वा अविद्या हे; जिनका के संस्कारबल वा निमित्तसे आकार प्रतीत होता हे. परंतु जैसे जलपर लकड़ी मारें ओर कुछ आकार होताहे वैसे, स्वप्नके अधिष्ठानका [विकारी, छेय] स्वरूप नहीं हे. जो आकार भासता हे वोह, किसी स्वरूपका नहीं मानोगे, किंतु [जैसेके जल उपर लकड़ी लगनेसे जलका आकार विशेष प्रतीत हुवा, वा वायु करके जलमें तरंग हुये, वैसे], ब्रह्मका मानोगे, तो, ब्रह्म जलवत् सावयव ठेरेगा. उसके बिना उसके स्वरूपासे तरंगादिवत् जगत् स्वरूप नहीं होसकता. जैसेके कनकका कुंडल, जलका बरफ, दूधका दही स्वरूप, कनकादिके सावयव स्वरूप बिना नहीं होता, यह प्रसिद्ध हे. कनकका कुंडल नाम ओर आकार जो ज्ञातहोता हे, उसमें नामतो कल्पित हे; परंतु आकार कनककाही हे. अर्थात् सावयव समूहात्मक जो कनक नामा पदार्थ हे, उसके अवयवोंमें कोई कारणसे किया हुइ, वा निमित्तसे समूहात्मकका परिणामविशेष हुवा; अतः उस समूहात्मकका आकारविशेष हे. तद्विन्न आकास्नामा, कोई पदार्थ नहीं हे, के जिसको कनकादिका विवर्त्त कहा जाय. ओर जो कनकादिकी दृष्टि नहीं रहती, उसका हेतु अभ्यास वा अध्यास हे. अन्य नहीं. इस विकार—शुद्ध ब्रह्मका आद्य विकार आकाश, सो अस्ति—भाति—मित्र रूप, ओर अवकाश [जो आकाशका स्वरूप सो] मिथ्या हे ” [यथा पंचदशीकारका मंतव्य हे] उनको पूर्वोक्त सूक्ष्म रहस्य, कैसे समझमें आवेगा !—आज्ञा नहीं हे.

प्रकार जो माया करके जगत्को ब्रह्मका आकार मानो तो दूषित पौराणिकमतसमान ब्रह्म, सक्रिय-परिणामी और सावयव होगा. और जो [जगत्] मायाका आकार मानेतो माया, कोई परिच्छिन्न-आकार-स्वरूपवाली, ऐसी सावयव वस्तु-पदार्थ है के, जिसके नाना आकार हैं. परंतु 'व्यापक ब्रह्ममें आकारमात्र मायानामा विवर्त है, यह कथन असंगत है. किंतु व्यापकविषे कोई व्याप्य स्वरूप है वा नहीं, यूं मानना पड़ेगा. अथवा सर्व जगत् सावयव ब्रह्मका परिणाम वा विकार है, ऐसा (जडवाद समान) कहना होगा; क्योंकि अधिष्ठान वस्तुका जो अवास्तवसे अन्यथा भाव, उसका नाम विवर्त है, ऐसा आपका सिद्धांत है. तहां वेदांतीभाइ, आरंभक वा परिणामी उपादान [न्याय, सांख्य समान] नहीं मानते; किंतु विवर्त अधिष्ठानस्वरूप माया है, ऐसा कहते हैं. अतः या तो मायानामा पदार्थ परिणामी और आवर्तक मानना पड़ेगा, वा तो ब्रह्मकाही अन्यथा भाव कहना पड़ेगा. उभय पक्षमें पूर्वोक्त दोष प्राप्त होंगे.—मायाविना अन्यथा भाव मानें, ब्रह्मको परिणामी वा सावयव कहनेसे, जडवादी की प्रतिपत्ति होगी. और मायाविना तथा ब्रह्मके परिणामी त्वभाव पायेविना, अन्यथा भाव मानें, वंध्या पुत्र, शशशृंगभी देख पड़नेका अवसर मिलेगा; जोकि असंभव है. तथा ब्रह्मज्ञानस्वरूपको, अपनेको अन्यथा स्वरूप देखनेमें, कोई हेतु नहीं—और न संभव. जो मायाको लेके अन्यथा भाव कहोंगे तो, निर्विकार ब्रह्मविषे उसका अभाव होनेसे, मायाकोही उसका उपादान (अन्यथा देखानेका निमित्तोपादान) मानना पड़ेगा. तब पूर्वोक्त तमाम दोष आवेंगे. विवर्तवादका उच्छेद होगा. ब्रह्म अभिन्न निमित्तोपादान है, इस पक्षका

बाध होगा. अन्यथा [माया वस्तु नहीं ऐसा मानें] जड़वाद स्वीकार होगा, जोकि आपको असंमत है. ब्रह्म अधिष्ठान है, इस मंतव्यका बाध होजायगा. क्यों? अध्यस्त माया वस्तुतः वस्तु नहीं,—अवस्तु है. ऐसा मानें.

जो कहोके “जैसे नभमें मौक्तिका का माला दत्त पड़ती है, और वोह आकाशको भिन्नाकारसे प्रतीत करानेका हेतु होपड़ती है; उस मालाका आकाशके स्वरूपमें प्रवेश नहीं—आकाशकी व्याप्य नहीं—आकाशको छेदती नहीं और अपना कुछ स्वरूप नहीं रखती, किंतु मोती आकारमात्र है. सो माला नभसे विपम और अन्व प्रकारकी—नभकी विवर्त है. वैसे, माया और उसके कार्यरूप मात्र ब्रह्मके विवर्त समझो—यह वेदांतका गुह्य रहस्य है.” सो वार्ताभी समीचीन नहीं; नभगत माला स्वरूपसे है, उस स्वरूपका माला—मोती—आकार है, नभसे सम सत्तावाली है; कारणके कभी तो, संस्कारबलसे वृत्तिही मोती—मालाकार हाती है; कभी चक्षुके वालोंमेंसे रोशनी—किरण—स्वरूपका मोती—मालाकार बनता है; कभी चक्षुकी कीकीमें विकार होता है, तब सूक्ष्म परमाणुओं वा वालोंके छिद्रोंका चक्षुमें प्रतिबिंब होके बाह्य प्रत्यक्ष प्रकारवत् मोती—माला—प्रतीत होता है. अर्थात् जैसेके दो चंद्रना दर्शन कालमें

१ बल करके देखने, उभय चक्षुके नभ भागमें आडधाने वा चक्षुकी कीकी फटने इत्यादि कारणसे चक्षुमें किरण पड़के जितने स्वरूप बनें वे प्रतीत होते हैं. अर्थात् किरण स्वरूपही चंद्राकार होती है—वृत्ति चंद्र पास नहीं जाती वा स्पर्श नहीं करती. हाँ, शीत—अह्लादजनक तो एकही चंद्र है, ऐसा समझना चाहिये. तमना जो प्रतीत होते हैं वा एक जो प्रतीत होता है सोतो किरणोंका स्वरूप है.

दो चंद्रके स्वरूप हैं वा प्रतिबिंबका स्वरूप है, वैसे नभगत मांती-माला, स्वरूपसे है, उस स्वरूप [वृत्तिके स्वरूप] का आकारविशेष है. (उसका उपयोग कल्पना वा वृत्तिवत् समझ लेना. अतएव उपयोगकी शंका नहीं होसक्ति). इस लिये आपका कथन असंगत है. (इसी प्रकार अन्य दृष्टांतोंमें यथोचित विवेक कर्तव्य है). अतः जैसेके परमाणु आकाशके विवर्त्त नहीं, किंतु व्याप्य हैं. वैसे, सावयव वस्तु, मायाभी व्याप्य है, विवर्त्त नहीं. इतने कथनका प्रयोजन यह है के, माया, दृष्ट जगत्, ब्रह्मस्वरूप नहीं, ब्रह्मका उपादेय नहीं, किंतु माया, सावयव समूहात्मक स्वरूपसे कोई प्रकार वा कोई प्रकारकी सत्ता वाली [ब्रह्म भिन्न] स्वरूपसे वस्तु होनी चाहिये. वेदांत पक्ष समान 'अन हुये आकार बभूव माया, चेतनकी विवर्त्त है,' ऐसा नहीं है. किंवा "माया ओर उसके कार्यनामा कुछभी नहीं है" ऐसा मानके विवर्त्त माननेका उच्छेद जानना योग्य है. हां, मायाको स्वरूपज्ञान पदार्थ मानके व्याप्य मायाको नभ परमाणु वा नभ वर्षासमान, व्यापक ब्रह्मका विवर्त्त समझो तो, हमको दुराग्रह नहीं है परंतु पूर्वोक्त स्वरूप^२ अवशेष विषय समान जो दोष आवेंगे, उनके निवारणका भार आपको अपने पर समझ लेना चाहिये. एतद्दृष्टि "उपादान कारणकाही स्व स्वरूपको न छोडके विषम सत्ताकार, कार्य रूप रूपांतरसे जो होना वा भान होना सो विवर्त्तवाद" तिस विवर्त्तवादकी असिद्धि है.^३

२ ईश्वर, ब्रह्म असिद्धिका विषय ध्यानमें लेना चाहिये.

३ यहां, अभिन्न निमित्तोपादान (दर्शन १४) का प्रसंगभी याद करना चाहिये. ओरभी "परिणामीका, परिणामपीछे

निवृत्ति-दर्शन-२१.

(कल्पितकी निवृत्ति)

वेदांतीबंधु, माया-अज्ञान-को मिथ्या स्वरूप और ज्ञाननिवर्चनीय कहके-(उसकी निवृत्ति मानके)-उसकी निवृत्ति अधिष्ठान-ब्रह्म-स्वरूप मानते हैं; सोभी समीचीन नहीं है. क्योंकि "यदि माया-अज्ञान-कल्पित, मिथ्या, अध्यस्त है तो, अधिष्ठान-ब्रह्म-के ज्ञानविना उसकी निवृत्ति नहीं होसक्ती, और ब्रह्मका ज्ञान, जीवादि (माया, आभास, अंतःकरणादि जड) कोइकोभी नहीं होसक्ता, और विशिष्ट [जड-चेतन मिले हुये] मेंभी उसके ज्ञानका अभाव है, और प्रकाशस्वरूप स्वयंब्रह्मकोभी अपना ज्ञान नहीं होसकता, और जिसको ज्ञान होगा, उसकी निवृत्ति नहीं;-इत्यादि" उपर सिद्ध कर आये हैं इससे यह आया के मूलाधिष्ठानके ज्ञानाभावसे सकार्य अध्यस्त-माया-अज्ञानकी (ज्ञान वा अन्यथा प्रकारसे) निवृत्ति न होसकनेसे, सो व्याप्य माया, नित्य सत्य ठेरेंगी; एसा होनेसे अद्वैत पक्षका उद्धान हुआ.

किसी अनादि जीवको ज्ञान होनेसे उस जीवके ईश्वर, किंवा समष्टिरूप ईश्वरकी, किंवा असमष्टि ईश्वरकी, निवृत्ति-होती है वा नहीं? तहां, जो एक एक जीवका भिन्न २ ईश्वर पूर्वरूपमें न आना, यह कार्य-पदार्थ (दूध-दही आदि) में व्यवहारमात्र कथन है. परंतु वस्तुतः मूल पदार्थ (दूध दही, जल, बरफ, कनक-कुंडलादिके मूल तत्व-परमाणु) में तो " परिणामीका परिणामके पूर्वोत्तर [वा वर्तमान] स्व स्वरूपको न छोडना " ही मान्ना पडेगा. तथापि सो परिणामी सक्रिय,परिछिन्न वा साव्यव अवश्य मान्ना होगा. " यह नियम याद रहे.

(और भिन्न सृष्टि) मानें तो उनकी भिन्न २ निवृत्ति होनी चाहिये. परंतु अनादि जीवकी संख्या नहीं, इस लिये उन अनंत जीवोंका अंत न आनेसे, निश्च रहेंगे; अतः निवृत्तिका अभाव है. और जो संख्यावाले मानोगे, तो उसका हेतु नहीं, और हठसे मानें तो, उनका उपादान रहनेसे असंत निवृत्ति न होसकेगी. तथाहि बद्ध जीवकी कल्पा हुआ (अर्थ शून्य) मुक्त ईश्वर माना, बड़े हास्यकी बात है. उसने दंड क्या देना है. तथाहि उन अनंत जीवोंके अज्ञानभी अनंत होंगे, तिससेभी आत्यंतिक निवृत्तिका असंभव होगा.

जो ईश्वर मानके जीवको ज्ञान होना मानें, तो उसके ज्ञानसे उस जीव (वा उसके जीवत्वभाव) की निवृत्ति हो; परंतु ईश्वरकी निवृत्ति नहीं होगी. जब यूं है तो (यद्यपि अनादि संख्यासे अनंत जीवोंकी निवृत्ति असंभव—क्योंकि अनादिसे उनकी संख्याका अभाव है, परंतु मानलोकि) जीवोंकी निवृत्ति हो, तोभी ईश्वरकी असंत निवृत्ति न होगी. और न उस निश्चिन्त ईश्वरकी निवृत्तिका हेतु है. और न वोह जीवकल्पित है; किंतु शुद्ध माया विशिष्टचेतन ईश्वरका नाम ईश्वर मानते हो; इसलिये तदंश मायाकी अत्यंत निवृत्ति नहीं होगी. प्रत्युत ईश्वरके सफलार्थ जीवादिको अनादि अनंत मानना पड़ेगा. जो जीवोंकी समष्टिका नाम ईश्वर है, ऐसा मानें तो, जेसे जेसे जीवोंका अभाव होता जाता है, वेसे वेसे ईश्वरके अंशकाभी नाश—खंडन होता जाता है. इसका यह परिणाम निकला कि, ईश्वर सावयव, राग-द्वेष, बंध इत्यादि विशेषणवान् है; ऐसा ईश्वर जग कर्ता, धर्ता, न्यायी नहीं होसकता. उसकी मुक्ति जीवाधीन है. अंतके जीवोंको योग्य सामग्रिके अभावसे ज्ञान नहीं होगा. और

समाम जीवोंमेंसे जब ॥३॥) बारआना नाश होजायगे, तो चारआने ईश्वरांश रहनेसे, शेष जीवोंका पूर्णाश्वत्थानियामक नहोसकेगा. तदुपरांत मूल मेटर तत्वका अभाव न सिद्ध होगा. सावयव होनेसे अज्ञानप्रसंगवाले दोष आवेंगे.

और जो एकजीववाद मानके एकके अज्ञानसे निवृत्ति मानोगे [उससे निवृत्ति, शेषअधिष्ठान मानोगे] तो एक जीववाद प्रसंगवाले दोष आवेंगे. तथा आजतक किसीको ज्ञान न होनेसे भविष्यमें आशा रखनेका कोई निर्विवाद हेतु नहीं मिलता. आपकी श्रुतिका उच्छेद होगा.

जो मूल जीवका बाध न मानके तदंतर अंतःकरण आभासादिकी निवृत्ति मानोगे-अर्थात् जिस जिस साभास वा केवल अंतःकरणको ज्ञान हुवा, उसीकी निवृत्ति होती है, मूल जीव (मायाविशिष्ट चेतन-साधिष्ठान साभास अज्ञान वा साधिष्ठान सप्रतिबिंब माया-अज्ञान) की निवृत्ति कभीभी नहीं होती, ऐसा मानोगे तो, अनादि अनंत द्वैत सिद्ध होगा. जड़ वा आभासरूप सादि, परिणामी अंतःकरणकी मुक्तिही क्या. स्वाभावतः नाश होने योग्य है, तदर्थ साधनकी आवश्यकता नहीं. तथा स्वपक्ष [अद्वैतवाद माया अनादिसांत] त्याग होगा.

जो कदाचित् आपका सिद्धांत क्षण वास्ते मानभी लेंगे तोभी, वोई निवृत्ति अधिष्ठानसे भिन्न होगी, अधिष्ठान स्वरूप नहीं होगी. जेमे आपकी रीतिसेही रज्जुका सर्प अपने उपादान अज्ञानमें लय वा अज्ञानस्वरूप हुवा, वा रज्जु देशसे विभक्त तिरोधान हुवा; परंतु, सो सर्प, रज्जु-स्वरूप [वा रज्जुउपहित चेतन] वा रज्जुमें लय नहीं हुवा. और उसका ज्ञानभी, रज्जु ज्ञान स्वरूप [वा यति सप्रहित

चेतनस्वरूप] वा रज्जुमें लय नहीं हुवा; किंतु वृत्तिस्वरूप वा अंतःकरण-वृत्तिमें लय हुवा; किंवा अविद्या स्वरूपहुवा; किंवा स्वप्नसृष्टि, स्वोपादान अविद्यामें लय हुई; वा उपादान-स्वरूप हुई, परंतु दृष्टा-स्वरा वा दृष्टांमें लय नहीं हुई; वेमेही, सृष्टि वा अंतःकरणकी निवृत्ति, उसके उपादान अविद्या-माया-स्वरूप होगी; परंतु सर्वके अधिष्ठान (ब्रह्म) स्वरा होवे नहीं. अब रही माया- इसकी निवृत्तिभी, ब्रह्ममें वा ब्रह्मस्वरूप नहीं होसक्ति, क्योंकि व्यापक-निरवयव-अखंड-शुद्ध-चेतन-ब्रह्म, परिच्छिन्न, सखंड, जड मायाका उपादान नहीं; किंतु इससे विलक्षण हे, अतः मायाकी निवृत्ति ब्रह्मरूप नहीं होसक्ति. जो ब्रह्मको मायाका उपादान मानलोगे तो, ब्रह्मभी मिथ्या-सावयव होगा.-और उसकी निवृत्तिभी होगी. परिणाममें शून्यवाद स्वीकार लेना पड़ेगा. और जो ब्रह्ममें स्वरूपसे तिरोधान मानो, इसका यहां प्रसंग नहीं. हां. और जो कहोके “वहांसे माया खिसक गई, शेष अधिष्ठानरूप रहा, अतः मायाकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप हे” सोभी हो. अर्थात् मायाकी निवृत्ति उस देशसे हुई, अतएव उस देशका आवरण भंग होनेसे अधिष्ठानही रहा; मायाकी निवृत्तिरूप नहीं हुवा. परंतु ब्रह्मसे इतर कोई देश नहीं हे, इसलिये ब्रह्मके अन्य देशमें रही, यह सिद्ध हुवा; इतनाही नहीं, किंतु जिसकालमें निवृत्ति हुई और एकदेशसे निवृत्ति होके जिस देशमें रही, सो देश-कालभी, [उस निवृत्ति अपेक्षासे] ब्रह्म समान शेष रहनेसे, द्वैतही सिद्ध होगा. जो यह कहोगेके “जैसे स्वप्न सृष्टिकी उत्पत्ति और निवृत्ति देश-काल विना होती हे; परंतु अविद्या बल करके देश-कालकी कारणता, जीव वा स्वप्नसृष्टिके पदा-

थींमें परस्पर ज्ञात होती है, वेसे निवृत्ति पीछे देश-कालकी प्रतीति, माया-अज्ञान-बल करके भासती है।' इसका समाधान यह है कि, जिस कालमें अज्ञानकी निवृत्ति हुई उस पीछे, उसका कार्य-[" निवृत्तिका देश काल भासना " सो] भी नहीं रहेगा. ओर बुद्धि वा अनुमानसे प्रतीत तो होतेहैं. जैसे स्वप्नकालमें स्वप्ननिवृत्तिका अनुमान, देश-काल विना करलेवें, परंतु वोह असत्य है; क्योंकि जब जागतेहैं तो. स्वप्न वाले देशकालसहित स्वप्ननिवृत्तिके देश काल शेष प्रतीत होतेहैं. अंतःकरण देश ओर उत्थानादि काल, तथा स्वप्न निवृत्ति-अभाव ओर उसके संस्कार सर्वको अनुभवगम्य हैं; वे-सेही, ब्रह्मज्ञान पीछे जीवनकालमें, अज्ञान निवृत्तिके देशकाल संस्कारादि जीवनमुक्तको अनुभवगम्य हैं - ' नहीं है, ' ऐसा इतमात्र कथन, मान्य नहीं होसकता ओर विदेह मोक्ष हुये प्रतीत नहीं होंगे, इसकी साक्षी क्या ? अर्थात् को-इभी साक्षी नहीं मिलती-नहीं है.-प्रत्युत ज्ञान पश्चात् दर्शन होने, ओर स्वप्ननिवृत्ति प्रतीतरूप हेतुसे, देश-काल शेष रह-नेका स्पष्ट अनुमान होता है. अतएव द्वैतापत्तिसे अधिष्ठान शेषमात्रकी सिद्धि नहीं होती. जो ऐसा कहेंगे कि, हमारे मतमें अनुमानका स्वीकार नहीं है. तो, मैं यह कहूंगाकि. अत्यंत निवृत्तिभी किसीने अपरोक्ष-प्रत्यक्षकी ? वा अपनी निवृत्ति कोइ अपरोक्ष करसकता है? इसवातकी सिद्धि नहीं करसकोगे. अर्थात् किसीनेभी अपरोक्ष नहीं की. ओर न कोइ करसकता है. जैसे अपना अनादित्व, अनंतत्व ओर उत्पत्ति कोइभी विषय नहीं करसकता-असंभव है, यह स्पष्ट है-अनुमान विना नहीं मानसकते; वेसेही निवृत्ति संबंधमें जानलेना चाहिये. निदान निवृत्तिका कथन अनुमानविना

नहीं मानसकोगे. ओर जो अनुमान मानलिया तोभी, अ-
विनाभाव संबंधाभाव प्रसंग प्राप्तिसे* आपका पक्ष सदोषही
रहेगा.—संशय, विपरीत भावना, तथा असंभावना दोष रहि-
त—निर्दोष न होगा. अतएव सर्व प्रकारसे द्वैत सिद्ध रहता
हे—द्वैताभाव नहीं हे.—अत्यंत निवृत्ति नहीं हे. [वेदांतपक्षकी
रीतिसँभी—] सार यह हे कि:—“ जहां जहां जब जब स्फु-
रण व्यवहार हे, वहां वहां तब तब माया हे—तबहीं ब्रह्मका क-

* “ कोई प्रकारकीभी व्याप्ति (—अनुमान करनेका साधन
विशेष) जब, स्फूर्ति होती हेकि, उसके अभावके अभावकी सिद्धि हो.
जेसे रूप-दर्शनसे, परोक्ष चक्षु इंद्रियका अनुमान करतेहैं; क्योंकि
चक्षु बंध करनेपर वा अंधको श्रोत्रादिद्वारा रूपका ज्ञान नहीं होता.
इसलिये चक्षु गोलकगत [रूपग्राहक—साधन विशेष—परोक्ष] इं-
द्रियविशेषका अनुमान मानते हैं;—यहां कारण-कार्य संबंध—व्याप्ति हे.
वा अविनाभाव [जिसके बिना जो न हो उनका] संबंधरूप व्याप्ति हे.
परंतु इसको जब व्याप्ति कहेंगे कि, रूप ग्रहणका अन्यथा अ-
भाव सिद्ध हो; तहां, जो उसकी सिद्धि अनुमानसे करोगे तब तो,
व्याप्तकीही सिद्धि नहीं होगी. अर्थात् उस अभावकी सिद्धिकर्ता
व्याप्तिमें पूर्वदोष आनेसे अनभिहित-ज्ञानका विषय नहीं होनेका.
अनवस्था आवेगी, ओर उसके अभावसे पहिली व्याप्तिकी सिद्धि
नहीं होगी. जो अन्यथा रूप ग्रहणाभावमें प्रत्यक्ष प्रमाण दोगे तो,
पूर्वोक्त [प्रत्यक्षप्रमाण प्रसंग—ईश्वरप्रसंग] वाले दोष आवेंगे.
तथाहि व्याप्तिका बाधक होगा. अभाव किसी इंद्रियका विषय न
होनेसे अनुमानका विषय कहेंगे. तो पूर्वोक्त दोष आवेंगे. इसमें
प्रसिद्ध दृष्टांत यह हे कि, जो मेस्मेरिज्म वा योगविद्या नहीं जानते
उनको तो, चक्षु इंद्रियका दृष्ट अनुमान होजाता हे परंतु जिनको
बोह विद्या याद हे, वोह चक्षु बंध किये—चक्षुबिना, दूरस्थ रूप

कथन हे.—निवृत्ति, अनिवृत्तिका प्रयोग हे.—व्यवहार निर्वाहक, व्यवहार प्रकाशक परिणामवाली वृत्ति—जीवकं विना, कुछ रंगका यथार्थ ज्ञान करलेते हैं. अतः वे पूर्वोक्त व्याप्तिको व्यभिचार रहित सहचारी—अविनाभाव संबंधरूप व्याप्ति नहीं मानेंगे. (तद्वत् अन्यश्रोत्रादि इंद्रियसंबंधमें जानलेना.)—इस लिखनेका रहस्य यह है कि, मनुष्य अपनी बुद्धि अनुसार व्याप्ति ओर उसके उदाहरण मानता है, परंतु सृष्टि—कुदरतको दृष्टिसे उसकी मानी हुई समव्याप्ति परभी विश्वास नहीं किया जासकता. मानाकि इस विश्वासका आधारभी अनुमान है,—अर्थात् ऐसा क्यों न माना जावे कि, अमुक व्याप्ति उसके अभावाभाव [नित्य—समव्याप्ति] सहित है; तथापि ऐसा क्यों न माना जायकि, 'यूं (मनुष्यमान्य प्रकार) ही नहींभी हो.' निदान अनुमानका विषय, निश्चयात्मक नहीं. जल, कुदरतके नियमसे स्वाभावतः बनता है.—स्कूलोंमें विद्यार्थीभी बनाते हैं—प्रसिद्ध है; त्रिचुकी मैथुनी, ओर अमैथुनीभी सृष्टि है; श्वेत बाल, वृद्ध और बालक—किशोरकेभी हैं. शशशृंगाभाव न देखनेसे यह नहीं कहाजाताकि ब्रह्मांडमें शश, शृंगविनाकेही हों. विशेष कहानक कहें, प्रसिद्ध धूम देखके अग्निका अनुमान करते हैं; वहांभी, व्याप्तिदोष ओर धोका होजाता है.—जैसेकि, ग्रामसमीप—वृक्षोंमें, प्रातःकाल वा संध्यासनय, उन अग्निरहित वा सहित घन वृक्ष वा बागमें अन्यस्थानसे धूम आके रहती—फिरती है,—किसीको धूम प्रतीत होती है; परंतु वहां अग्नि नहीं मिलती.—किसीको यह 'धुंध है' ऐसा, निश्चय होता है तो, उन वृक्षोंमें अग्नि हुयेभी प्रवृत्ति नहीं होती.—बाहों जल कुंडोंमें उच्च उद्देखावाली धूम उठती है, परंतु वहां जानेसे स्वप्रयोजन सिद्ध नहीं होता. जैसाकि, गीली लकड़ी ओर आगके संयोग हुये धूम उठती है. बनेही संभव है कि, सृष्टिमें धूम उठनेका अन्य प्रकारभी हो; जैसेकि मैथुनी और

नहीं माना जासकता-नहीं कहा जासकता-सिद्धकार अपनी निवृत्ति सिद्ध नहीं करसकता.-माया-ब्रह्म, ब्रह्म-मायाका, एसा तो तादात्म्य हे कि, जिनका कोई प्रकार (बुद्धिकल्पना-योग-यंत्र इत्यादि) सेभी, पृथकरण नहीं होसकता-नहीं हे-कोईभी नहीं कहसकता-मायाविना ब्रह्म, ब्रह्मविना मायाकी, कोई प्रकारकी सिद्धि-खंडन मंडन नहीं बनता." जब यूं हे तो अत्यंत निवृत्ति पक्ष कैसे टिक सकता

थुनी-उभयथा सृष्टि देखते हैं. जो साधनमें, अव्यापक ओर आप साध्यमें तथा उस (आप) में साध्य व्यापक हो-सो, उपाधि. (इसके उदाहरण-दूषण-भूषणका विस्तार, प्रसंगमें विशेष उप-योगी न जानके, नहीं लिखे हैं. विस्तार देखना हो तो चार्वाक-संप्रह, बुद्धिप्रकाश, तत्वदर्शन वा न्यायके ग्रंथ देखो) ऐसे नाना प्रकारके स्वानुकूल लक्षण कल्पना करके, उपाधिरहितका ग्रहण बताते हैं; सोभी, अपने २ पक्षके निर्वाह वासते हे. तथाहि इस रीतिको लेके-जब, किसी विषयका निर्णय करते हैं तो, निर्दोषता पूर्वक अन्विष्ट सिद्ध नहीं होता. क्वचित् निर्दोष समव्याप्ति निकलती होती हो-"यथा ज्ञाता, वक्ता, अनुमानकर्ता-अनुमान निषेधक जीव [किंवा सर्वज्ञ ईश्वर] अनादि अनंत होगा वा सादि सांत (अनादि सांत वा सादि अनंत असिद्ध कल्पना हे) होगा.-इससे इतर प्रकार न संभव. एसा निश्चित नियम हे; सोभी, सो [ज्ञातादि] अपना अनादिअनंतत्व, आप वा पर-हर कोई करके तथा अपना सादि [उत्पत्तित्व], सांतत्व (नाश-निवृत्ति) [अपनी उत्पत्ति नाश दूसरेको अपरोक्ष हो तो हो परंतु] आप करके अनुमान विना सिद्ध नहीं करसकता. नहीं मानसकता. [तद्वत असिद्ध कल्पना सादि अनंत, अनादि सांत विषे जानने योग्य हे.] किंवा हलती, जलती हुई अग्निकी ज्वालाका फोटो काचमें देखके अदृष्ट-परोक्ष

इ. थूकक पकाड ह.

जो यह कहोके “ सर्वथा निवृत्ति होगइ उसका भाव कहींभी नहीं रहा ” तोभी दोषकी प्राप्ति होती हे. क्योंकि जो माया वस्तुतः कुछभी नहीं वा शून्य-अभाव-रूप हे; ए-सा मानोगे तब तो, उसकी निवृत्तिही क्या ? बंध्या पुत्रकी अग्निका अनुमान होना. फोटो प्रकारसेही “स्त्रीरके ” अंतरके कां-टेका लंबाई चांडाइ सहित यथार्थ अनुमान होना. वगैरे. अन्यथा अविनाभाव, अभाव प्रसंगसे निदोष व्याप्तिका अभाव हे. मानाकि, अनुमान प्रमाण बिना, जगत्का वा जीवन व्यवहार नहीं चलना.— बहुधा उपयोगमें आता हे.—यथा भोजनमेंभी प्रवृत्ति, अनुमानाकार होती हे; तथापि, न्याय और पक्ष रहित सूक्ष्म विचारसे देखें तो, उक्त सर्व व्यवहारमें विश्वास-अभ्यास [प्रधान] हे. जैसेकि, पूर्व अनुभव किये हुये भोजन जन्यतृप्ति संस्कार [आद्यसंस्कार स्वाभावतः वा अन्यद्वारा वा पूर्व जन्मसे ज्ञा कैसे होते हैं, इसके निर्णयका यहां प्रसंग नहीं हे] से, सम्मुख आये हुये भोजनमें प्रवृत्ति होती हे,—परंतु संभव हे कि, अपनी धारनाके विरुद्ध उसमें किसीके क-पटसे वा अजाने वा स्वाभावतः वा अन्यथा, कोई प्राणनाशक वा दुःखदायक विकार हो-होगया हो; ओर उसके उपयोगसे अन्यथा परिणाम निकले; अतः प्रवृत्तिका बाधक हो. इत्यादि प्रकारसे विश्वास, अभ्यासको प्रधानता हे.

जब व्यवहारिक वाक्यमें एसा हे तो, जड परमाणु विशेष जन्य चेतन, जीव, ईश्वर-मोक्ष, इत्यादि सूक्ष्म-परोक्ष विषयोंमें अनु-मानादिक (प्रमाणों) की क्या गति ? अर्थात् वे, संशय रहित नहीं करते.—पूर्ण उपयोगी नहींभी होते. तद्वत्, ज्ञान करके वा अन्यथा होने वाली हुई-कल्पित-किसीकोभी अद्यापि अपरोक्ष नहीं हुई जो अत्यंत निवृत्ति, तिसके संबंधमेंभी ज्ञान लेना योग्य हे.—

निवृत्ति कहनाही नहा बनता. अथात् " काल्पतका निवृत्ति अधिष्ठानरूप " इस कथनका अवसरही नहीं रहा. ओर जो सर्वथा भावरूप सत्य मानोगे तो, उसकी निवृत्ति नहीं होसकी. जो सत्यकी निवृत्तिभी मानलोगे तो, ब्रह्मकी निवृत्तिभी होनेसे अन्य व्यवस्था कल्पनी पडेगी, व्याघात दोष धारना पडेगा.

रज्जु ज्ञानसे सप्रकार सर्पकी निवृत्ति होती हे; भूमीज्ञानसे जल ज्ञान सिवाय अन्य मृगतृष्णा प्रकारकी निवृत्ति नहीं होती. [तद्वत् नील-तादि अनेक विषय, पूर्वोक्त उभय प्रकारके-व्यभिचार सूचक हैं] इस प्रसंगमें हतना विस्तार लिखनेका यह प्रयोजन हे कि:-जीव वा मायाकी अत्यंत निवृत्तिका अनुमान मान्य नहीं होसकता.-संतोषकारक नहीं.-संदोष हे.-जो, " ज्ञान विना, (देशकाल सहित) मायाकी निवृत्ति होती हे, इसका अभाव " वा " अन्यथा अत्यंत निवृत्ति होती हे, इसका अभाव " वा " अत्यंत निवृत्ति नहीं होती, इसका अभाव " वा " अपनी अत्यंत निवृत्ति नहीं होती, इसका अभाव " अपरोक्ष-प्रत्यक्ष किया होता,-अनुभवमें आया होता; तो, अनुमान मान्नेमें प्रयास करते,-अनुमानको तपायते-अन्यथा नहीं-विलाप मात्र हे. अतएव इस विषय वा इस जेसे अन्य [ईश्वर, मोक्षादि] विषय संबंधमें किसीकी कल्पना-शब्द प्रमाण उपर आधार विश्वास रखने सिवाय, अन्य प्रकारसे निश्चयरूप व्यवस्था नहीं मानसकते. परंतु मतमतांतर कल्पकके कथन-शब्द प्रमाणोंमें मतभेद-अंतर हे, अतः उसपरभी विश्वास नहीं ठेरता. अब रहा अनुमान, उसकी यह गति. निदान उक्त हेतु-रीति-प्रकार-अवस्था होने-रहनेसे जो, वेदांतीभाई अनुमानका स्वीकार नहीं करते-नहीं चाहते हैं तो, उनकी इच्छा.-उनका पक्ष सिद्ध न होगा. तथापि समीक्षकके कथनका बाधक नहीं होता अर्थात् इस (अत्यंत निवृत्ति नहीं

जो यह कहोके 'निर्धार करने अयोग्य कुछ है' तो, आपका 'निवृत्ति अधिष्ठानरूप सिद्धांतभी, अनिर्णीत रहा.

जो यह कहोगेके "निर्णितरूप है अर्थात् साद्विलक्षण भावरूप वा भावाभाव सदासाद्विलक्षण-अनिर्वचनीय भावरूप-मिथ्या है" तोभी इस कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप नहीं होसकती; क्योंकि अधिष्ठान और यह विलक्षण हैं. अतः अधिष्ठानरूप तो देने नहीं और अन्य देशमें खिन्नता भानके शेष अधिष्ठान स्वस्वरूपवाला रहो. और जो उक्त प्रातिभासिक कुलक्षणी वस्तुकी निवृत्ति. पारमार्थिक अधिष्ठान स्वरूप हो तो, अधिष्ठानके शेष स्वरूपमें यह कुलक्षण होंगे.-और मिथ्या ठेरेगा तथा पुनः उत्पन्न होगी तथा भाव अभाव विलक्षण कहके भावरूप कहना, व्याघात और असंभव दोषमें वेष्टित करता है.

जो यह कहो के "अधिष्ठानसे भिन्न अभावरूप वा शून्यरूप हो गई, यही निवृत्ति अधिष्ठान स्वरूप है." तो, "कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानस्वरूप" इस वाक्यका प्रयोजन सिद्ध नहीं हुआ; किंतु ब्रह्मदेशसे भिन्न, कहींभी रही वा न-होती) विषयमें वेदांत विरोधी पक्षमें अन्य पुरावेभी हैं. यथा अत्यंत निवृत्ति कथक कोन होगा? जो कहोकि 'होगा' तो निवृत्ति पक्षका अभाव, जो कहो कि 'नहीं' तो उसकी सिद्धिका अभाव; इत्यादि. निदान वेदांतीभाई अनुमान मानें वा न मानें-उभयथा वेदांतीके इष्टकी सिद्धि नहीं होती. और उनके असिद्ध शब्द प्रमाण वास्ते पूर्व प्रसंग याद कीजिये. जब अत्यंत निवृत्तिही सिद्ध नहीं होती, तो 'कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठान स्वरूप है' इस बातकी कल्पनाभी नहीं होसकती. तथा उसके खंडन मंडनमें प्रयत्न करना व्यर्थ जैसा है.

हीं रही—परंतु अधिष्ठान स्वरूप नहीं हुई, यह सिद्ध हुआ। तब उक्त भावरूप वस्तु कहां गई? भावका अभाव नहीं होता। जो भावरूपका अभावरूप मानोगे तो, अभावका भी भावरूप होगा। अर्थात् माया अभाव और निवृत्ति संस्कार रहनेसे—(रज्जु सर्प द्वाध—संस्कारवत्) पुनः अभावसे उत्पन्न होगी। और उसका अभाव भी अधिष्ठानमें रहनेसे द्वैत बना रहेगा। जो कहोके अभाव पदार्थ नहीं, किंतु बोह शून्य हो गई। यह भी कहना असंगत है—भावरूपका शून्य रूप कहना, ब्रह्मको भी शून्य सिद्ध कर देगा।

जो यह कहोके “ जेसी बोह अनिर्वचनीयथी वेसी ही निवृत्ति भी मानो ” तो, यह परिणाम निकलेगा के कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप नहीं किंतु मिथ्या है—अनिर्वचनीय है। अर्थात् जेसेके अनादि मायाको सृष्टि नियम विरुद्ध सांत मानते हो सो, मिथ्या बात है। एसेही अनिर्वचनीयकी निवृत्ति अनिर्वचनीयरूप मानना मिथ्या है; क्योंकि अस्तित्व और निवृत्तिका स्वरूप विलक्षण होता है। और आपके मंतव्यमें तो, निवृत्ति अनिवृत्तिसे विलक्षण निवृत्ति, ऐसा सिद्ध होता है—अर्थात् माया स्वरूपवत् ही निवृत्ति माननेसे यह सिद्ध हुआ के स्वरूपसे वेसेही बनी रहती है। और इधर उधर होने वा मायामें लय होनेसे चेतन भाग पुनः अन्य अंतःकरणयुक्त हुआ मलिन रहता है। सर्वथा मुक्त नहीं होता। वेसेही मायाकी निवृत्ति होगी। और जो ऐसा अर्थ करोगे के “ अनिर्वचनीय अभाव वा शून्य रहनाता है, भावरूप अनिर्वचनीय माया नहीं रहती ” तो, पुनः यही कहना पड़ेगाके, अनिर्वचनीय भावरूप जेसेकि अभाव वा शून्यरूप होता है, वेसेही अनिर्वचनीय अभाव वा शून्यरूपसे अनि

वर्चनीय भावरूप पुनः उत्पन्न होगी। इतने लेखसे यह सिद्ध हुआ के वेदांतकी रीतिसेभी सकार्य अध्यस्त मायाकी निवृत्ति अधिष्ठान-ब्रह्म चेतन स्वरूप नहीं; ओर मायाकी स्वरूपसे निवृत्ति नहीं होती। किंतु, अनादि अनंत हे, अब ब्रह्मसे विलक्षण मानना यह जुदी बात है, परंतु अनादि सांत नहीं ओर ज्ञान निर्वर्धनीय नहीं।

जो यह कहके “अनिर्वर्धनीय मिथ्याकी निवृत्तिही क्या ?” जो निवृत्तिही नहीं हो तो मिथ्या, कयनभी क्या ? ब्रह्मज्ञानसे क्या फल होगा ? जेसे अन्य पदार्थको जानलेते हैं वैसे, वोहभी एक है उसके ज्ञान मात्रसे मुक्त न हूये; किंतु पुनर्जन्माभावके अन्य उपायभी शोधने रहे, जो के वेदांत पक्षके विरुद्ध हैं।

जो यह कहो कि “ब्रह्मादि अनादि पद पदार्थों-मेंसे जीवेश्वरके स्वरूप [ब्रह्म]की निवृत्ति नहीं होती, किंतु अनादि जीवत्व, ईश्वरत्व भावकी निवृत्ति होती है। तद्वत् माया ओर उसके भेद तथा संबंध भावकी सत्यरूपतासे निवृत्ति होती है। स्वरूपसे नहीं।” सो बातभी नहीं बनती। क्योंकि ब्रह्म-को-अपनेको जीवत्व ईश्वरत्व जडत्वादि भाव होना असंभव; क्योंकि ज्ञान स्वरूप है, अवस्था-परिणाम रहित शुद्ध है, ओर तद्भिन्न अंतःकरण वगैरेमें जीवत्वादिभाव झूठ-नाकाम है, उसकी निवृत्तिही क्या। उसकी निवृत्तिसे उस जडको लाभ-भी नहीं। इसी प्रकार जबकि स्वरूपसे निवृत्ति नहीं तो, मायादि परिणामी स्वभाव, पदार्थोंका नाना परिणाम होता रहेगा। अधिष्ठान स्वरूप निवृत्ति, इस पक्षका बाध रहेगा।

निवृत्ति प्रसंग विषे वेदांतियोंके अनेक मत ओर परस्परके दूषण भूषण परस्पर जनाते हैं-सदोष ओर निरर्थक जा-

नके तथा शोधक करके उक्त लेखांतरगत आजानेसे विस्तार नहीं करते. किंतु वक्ष्यमाण प्रारब्ध प्रसंगसे निवृत्तिका-सिद्धांत कल्पनामात्र है, यह स्वयं सिद्ध होजायगा.

शेष-दर्शन-२२.

(अविद्या लेश, प्रारब्ध, विदेह मोक्ष)

• जो अद्वैतवादी (वेदांतीभाइ) ऐसा कहे कि “ अ-धिष्ठान ज्ञानसे कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठान-स्वरूप मत हो परंतु निवृत्ति तो होती है. अर्थात् ब्रह्म [अधिष्ठान] के ज्ञानसे उस [अज्ञान-माया] के कार्य [प्रारब्ध तद्दर्शित शरीरादि.] सहित अध्यस्त मायाकी निवृत्ति होती है. ” सो कथनभी समीचीन नहीं है; क्योंकि “ जिस कालमें ब्रह्म ज्ञान हुवा उसी ज्ञानकाल (समकाल) विषे अज्ञान निवृत्त हुवा है ’ ऐसा मानना पड़ेगा. अज्ञान निवृत्त हुये विना, अधिष्ठानका ज्ञान हुवा, ’ यह बात नहीं मानी जाती (वेदांत पक्षको यह बात संमत है). जब यूँ है तो, वेदांत मतकी रीति अनुसारही.—जेसेके, ज्ञान होतेही, ज्ञानीके संचित वा क्रियमाण नष्ट होजाते हैं (किंवा, एक पक्षकारकी रीतिसे “ अवश्यमेव भोक्तव्य ” वाक्यको मानके उक्त ज्ञानीके संचित क्रियमाणका फल अन्य^१ सज्जन भक्त और पापियोंको मिलना मानलेतेहैं) वेसेही, ज्ञान होतेही ज्ञानीके प्रारब्ध और तिसके कार्य शरीरकाभी नाश-अभाव-निवृत्तिभी होनी चाहिये. कारणके वोहभी अज्ञान-माया का रचितहै. किंवा, मूल अज्ञानके आवरण अंशका जेसे नाश हुवा वेसे-

१ कत अन्य और भोक्ता अन्य, यहमत सर्वथा अयुक्त है. यहांतो पाठकगणोंको विकल्प नहीं उठे, इस वास्ते सहेज ज्ञनायाहै.

ही, विक्षेपांश वा शक्ति मात्रकाभी नाश होना चाहिये. क्योंकि मूलाज्ञानका नाश होनेसे उसके अंश वा कार्य रहना असंभव है. परंतु ब्रह्मज्ञानी—याज्ञवल्क्य, महाराज रामचंद्र, उदालक, राजा जनक, अष्टावक्र, श्री शंकराचार्यादिके शरीरों और विक्षेप ज्ञान पश्चात्भी रहे हैं, उन्होंने अन्योको उपदेशभी किया है, यहवास्तु जगत् प्रसिद्ध है. ऐसेही अन्य जीव ब्रह्म एकताके वक्ता ब्रह्मनिष्ठोंकी व्यवस्था प्रसिद्ध है. और वर्त्तमानमें प्रत्यक्ष देखते हैं. इस पुरावेसे संशय रहित प्रत्यक्ष, यह सिद्ध होजाता है कि, क्या तो—अज्ञान—माया—जिसको अध्यस्त—मिथ्या—वा ज्ञान बाध मानतेहो, उसका कार्य प्रारब्ध और तद्जन्य शरीर नहीं होगा; किंतु इनका निमित्तोपादान कोई अन्य (अनादि परमाणु वा अन्य कोई) होगा. अथवा तो—ब्रह्ममें वा ब्रह्म साथ उसका उपादान मिथ्या नहीं; किंतु सत्य व्याप्य है. अथवा तो—ब्रह्मज्ञानसे उस (माया—अज्ञान—उसके कार्य—प्रारब्ध, शरीर) की निवृत्ति नहीं होती होगी.—किंतु माया प्रकृति के नियम वा जीवके कर्मानुसार उसका नाश (संयोग वियोग जन्यशरीर आकृतिका अभाव) होता होगा. यह तीनों वा इनमेंसे कोई सिद्ध—विकल्प, आपके मतके विरोधी हैं.

जो, ज्ञानी, प्रारब्ध और तद्जन्य शरीरको नहीं देखता वा, उसके दुःख सुखादि नहीं मानता [जेसेके कितनेके साधुको कोई खुलावे तो खावे, वस्त्र उढावे तो, ओढ़े, अन्यथा इच्छा^२ नहीं होती. इत्यादि] वा, मिथ्या

१ शंकराचार्यमहाराजकी शरीर कर्म करके अर्थात् कापाली 'लो-कोंने उनको विष दिया, तिस करके भगंदर नामारोगोत्पन्न होके नाश हुवा (देखो, शंकर दीग्वजय). २ इच्छा बिना खानपान निद्रा, मूल्यागादि नहीं होसकते.

मानता है वा, स्वप्न समान देखता है; इत्यादि रीति स्व
संप्रदायके निर्वाह वा आचार्योंके लेख सिद्ध करने वास्ते
मानोगे वा मानते होगे वा कहोगे; तो यह रीति वा मंतव्य
वा कथन ऐसा है कि “जैसे कोई खावे और पाखाना
पेशाब न करे; किंवा न खावे और मोटा ताजा हुवा जीवै—
अर्थात् यथार्थ नहीं. किंवा जैसे प्रथम यह नियम बाधें कि,
जिस शरीरमें चोर होने वा झूठ बोलनेका संशय हो, उसके
हाथमें अग्निमत्त लोहका गोला दें; जो, चोर वा झूठा हो-
गा तो हाथ जलेगा, साहूकार वा सच्चा होगा तो नहीं
जलेगा. तिस पीछे परीक्षा करें, जो कि तदन अयुक्त है,
अर्थात् सच्चा ही वा झूठा हो वा चोर हो वा साहूकार हो,
परंतु अग्निमत्त गोला लेनेपर (किसी लाग दवा वा चा-
लाकी बिना) अग्नि दाहसे नहीं बच सकेगा. क्योंकि सृष्टि
नियम विरुद्ध है—” (पारसी लोगोंका पूज्याग्निदेव जब तब
उनके पूजारी वा सच्चे वा झूठको स्पर्श करतेही जला दे-
ता है. इसी प्रकार उक्त गोलेकी व्यवस्था जान लेना चा-
हिये). इस रीतिसे जो अपनेको ब्रह्मज्ञानी वा अहंब्रह्म मा-
नेतेहैं उनकोभी प्राणभाव पर्यंत विक्षेप और प्रारब्ध तथा
क्रियमाण भोग प्रसिद्ध देखतेहैं. ज्ञान होतेही शरीरका त्याग
वा अभाव नहीं होता; अतः उक्त विकल्प वा दृष्टि मठ मरदी
वा शब्दमात्रसे मानना, विद्वान बुद्धिमान, पदार्थज्ञानी, सृष्टि
नियम के परीक्षक और सज्जनोंका काम नहीं है, किंतु अज्ञानी
विश्वासी, धूर्त, ढोंगी वा मिथ्याभिमानियोंका काम होगा.
स्वप्न विषेभी, ‘ स्वप्नादिवत् ’ मिथ्यामंतव्यमात्रसे विक्षेपा-
दिकी निवृत्तितो; नहींहोती अतः मिथ्यामाननाभी विश्वास
वा कथनमात्रहै. और जो यह कहोकि “ जिसकालमें ब्रह्मा-

कार वृत्ति होती है, उस समय शरीरका भान नहीं होता; अतः नहीं है वा निवृत्तिरूप है, वा मिथ्या वा स्वप्नवत् वा शून्य वा अभाव रूप है।” यह कथन वा मंतव्यभी वेसा है कि, जैसे नट वा व्यभिचारिणी स्त्री वा गणित अभ्यासी वा नाटक दृष्टा, कलादि कालमें स्वशरीरका भान नहीं रखते वा शरीरको नहीं मानते—नहीं देखते वा उसका ज्ञान नहीं है; इस हेतुको लेंके कहेंके हमारा शरीर नहीं—अभाव वा मिथ्यारूप है. किंवा कोई रोगी स्वप्नमें अपनेको निरोगी मानलेता है.—एसा आपका कथन है. निदान समाधि कालमें ज्योतिष्मती किंवा विश्वास रूप कोई चेतन वा शून्यादि आकार वृत्ति रहनेसे शरीरका भान नहीं होता. वहांसे निवृत्त हुये वही शरीर ओर भोग. जेसाके मृषुप्तिमें रोगी, निरोगी; ओर जागे तब वेसाका वेसा. निदान इस दृष्टांतसे निवृत्ति होगइ, एसा सिद्ध नहीं होता.

जो यह कहोके “ज्ञान होतेही यदि शरीरका अभाव हो, तो संप्रदायकाही अभाव होगा. किंतु किसीका कोई उपदेशक नहीं मिलनेसे ज्ञान मार्गका विच्छेद होगा. इस लिये ज्ञान पश्चात्भी शरीर रहता है.” यह कथनभी बालगालीवत् है—अर्थात् यदि यह बात सत्य है के, ‘अधिष्ठान ज्ञानसे अंध्यस्तकी निवृत्ति हो’ तो, शरीरादिक नहीं होने चाहियें ओर जो आप ज्ञान संप्रदाय रहनेकी युक्ति देते हो, सोतो ज्ञानीकी दृष्टिमें, कोई संप्रदाय वा उपदेश योग्य, है ही नहीं; तब उक्त विकल्प कैसे होगा?—नहीं बनता; उलटा एसा देखते हैं के, ज्ञान पश्चात्भी जनकादि विशेष प्रवृत्तिवाले हुये हैं. इसलिये प्रारब्ध ओर तदजन्य कार्य शरीरादि माया रचित वा ज्ञान निवर्तनीय

मिथ्या-नहीं अथवा सत्य परमाणुके संयोग वियोग जन्य वा सत्य मायाके परिणाम विशेष हैं ऐसा मानना पड़ेगा।

प्रश्न होता है के सबसे प्रथम, अधिष्ठानके ज्ञानका पानेवाला कोन हुवा? जो यह कहोके ईश्वर है; तब तो, अधिष्ठान [चेतन] के ज्ञानवाला-अहं ब्रह्मरूपसे स्वरूपका ज्ञाता जो वेदांतियोंका नित्य मुक्त ईश्वर, उसको जगत् ओर मया नहीं भासनी चाहिये; ओर जीवोंके कर्मानुसार व्यवस्था कर्त्ता अभिन्न निमित्तोपादान नहीं होना चाहिये; परंतु मानते तो हो. तथाहि उसका उपदेश वाक्य प्रमाण है-बोह सर्वज्ञ है-इत्यादि कथनकी असमीचीनता उपर कह आये हैं; अतः ईश्वर विषे सों कल्पना अघटित है.

जो आद्य उपदेशक किसी मनुष्य (वामदेवादि) को मानो तो, ज्ञान होतेही उसके शरीरका बाध होनेसे उपदेश नहीं हुवा होगा, ऐसा मानना पड़ेगा.

जो अनादिसे परमपरा एसेही होता आना, ब्रह्म ज्ञान पीछे शरीर रहना ओर उपदेश होना मानो तो, इसी प्रकार भविष्यमें अनंतकाल तक माननेसे माया-अवीचाका अर्भावि माननेका स्वयं निषेध होगया.

जो यह कहोकि “जिस अंतःकरण-जीवको ज्ञान हुवा उसके उपादान ओर तत्कार्य प्रारब्ध ओर शरीरका अभाव होता है; अन्यका नहीं” तो, आपके मतमें अनेक दोष आवेंगे.-संप्रदायका उच्छेद होना चाहिये. मायाको स्व-सिद्धांत विरुद्ध सावयव माना पड़ेगा. सावयवसे विलक्षण नहीं ठेरेगी; क्योंकि उसका एक अंश नाश हुवा अन्य नहीं. तथा उसी अधिष्ठानांश देशमें अन्य अंतःकरण आनेसे वेसेकी वेसी व्यवस्था रही. ओर प्रारब्ध-

जन्म शरीरका ज्ञान पीछे नाश तो नहीं देखते; अतः उक्त मंतव्य कथन मात्र है.

जो यह कहे के “ज्ञान हुये पीछेभी-विदेह होने पश्चात् उसके शरीर और प्राण तथा अंतःकरणका समष्टि ईश्वरमें लय होता है और ईश्वरके लय होने साम् उसकाभी लय वा विदेह मुक्त होता है ” इस मंतव्य वा कथनकीभी कोई साक्षी नहीं मिलती. और भी. ऐसा माननेसे “अधिष्ठान ज्ञानसे कल्पितकी निवृत्ति ” यह वेदांतका सिद्धांत साग होगा. तथाही आपकी रीतिसे तो, अबभी मायाका कार्य अविद्या, अंतःकर्णादि, माया पदके वाच्य-विशिष्ट चेतनसे भिन्न नहीं है; अतः उक्त कथन असंगत है.

जो ब्रह्मज्ञानसे अज्ञान के एकअंशकी निवृत्ति और विक्षेपांशकी अनिवृत्ति है; ऐसा मानोगे तो, जैसेके स्वप्नगत् स्वप्नसिंह और स्वशरीर यह सर्व (स्वप्न, स्वप्नशरीर, स्वप्न-सिंह.) नाश हुयेभी, किंचितांश जाग्रतकालके शरीरको, भीतसे डकराता वा कंपाता है; किंवा, स्वप्नगत् स्वभोक्ता शरीर और भोग्य स्त्री तथा स्वप्नके नाश हुयेभी, उस अविद्याका किंचितांश जाग्रतरूप शरीरसे वीर्यपात करता है. वैसेही विक्षेपांश इस शरीरके त्याग पीछेभी, अन्य शरीरोंके साथ संबध करावेगा; क्योंकि स्वप्नसृष्टि “दृष्टि मात्र सृष्टिथी” उसी अविद्याके एक अंशने, पुनः जाग्रतनामासृष्टि [जिस शरीरसे वीर्यपात हुआ सो] पुनः रची. इत्यादि प्रकारसे अत्यंत निवृत्तिका अभाव होगा.

जैसे अज्ञानका कार्य अध्यास मानते हो, वैसे प्रारब्ध और शरीर सिद्ध नहीं होता; क्योंकि रज्जु सर्प दर्शनकालमें अध्यास कथन बने नहीं, किंतु सर्प निवृत्तिकाल पीछेही कह-

ना बनता है; यह बात सर्व भ्रमवादियोंको मान्य है. तद्वत् देहादि दर्शनकालमें देहादिको अध्यास-भ्रमरूप कहना नहीं बनता और निवृत्ति पश्चात् कहने वाला नहीं है. इससे क्या आया? ब्रह्मज्ञान तो, हुवा परंतु, प्रारब्ध और शरीरका अभाव नहीं हुवा; अतएव ब्रह्मज्ञान करके जो मूलाज्ञान बाध हो गया है; उसके कार्य, प्रारब्ध शरीर नहीं हैं. जो यह उसके कार्य हों तो, इस शरीर के विद्यमान-भासमान होते हुये—“यह मिथ्या अध्यासरूप है” ऐसा कथन असंभव वा सदोष वा संशयरूप है.—यह सिद्ध होगा—और जब निवृत्त होजायगा [मरजायगा] तिस पीछे साक्षी नहीं. यद्यपि पूर्ण जन्मवत् उत्तर जन्मादिका अनुमान करते हैं, वेसे अनुमान होगा, तथापि उक्त दर्शनानुसार असंत निवृत्तिकी साक्षीका अभाव है. श्री शंकरमहाराज, सनत्कुमार, रामादि ज्ञानीका, ज्ञान पश्चात्भी अन्य जन्म होना वेदांती भाइभी मानते हैं निदान उक्त उभय प्रकारसे प्रारब्ध और शरीर अज्ञानके कोई अंशकेभी कार्य नहीं ढेरते.

जो यह कहोके “जैसे घटमेंसे कपूर निकालें तोभी कपूरका गंध शेष रहती है. किंवा जैसेके किसीके मारने वास्ते तीर फेंके सो, उसको मारकेभी वेग बलसे आगे जाता है; किंवा कुंभारका चक्र घट होजाने पीछेभी पूर्व वेग बलसे थोड़ी देर चलता है; किंवा तालावकी पाल उपर जो फलित अंब वृक्ष उसका मूल उखाड़े पीछेभी थोड़े दिन फल शाखा वेसेही ज्ञात होते हैं. किंवा सर्प भ्रांतिकालमें जो चोट लगी उसका दरद भ्रांति निवृत्ति पीछेभी रहता है.—इत्यादि दृष्टांतो समान अविद्या लेश [प्रारब्ध रचित शरीर] रहेता है.” तो इससे यह परि-

णाम निकला के, जैसे भूमी ज्ञानसेभी मृगजल मासना निवृत्त नहीं होता, वैसे शरीरभी भासता है; उसके अधिष्ठान् ब्रह्म वा अंतःकरण उपद्रित वा कूटस्थ चेतनके ज्ञानसे उसकी निवृत्ति नहीं होती. परंतु ऐसे विरोधी भाषण-उपदेश, -बालकहानी समाने मिथ्यांतर्क अफसोस आता है, अज्ञान तो निवृत्त हो ओर उसका कार्य किंचित शेष रहे ! बाहरे भारत खंडकी अविद्या ओर-न्याय नहीं किंतु, अन्याय ! जब कपूरका अभाव कहा तो गंध कहाँसे. जब तीर वा बलका अभाव-तो, वेग कैसे शेष रहेगा. घटका उपादान चक्र नहीं-तो, घटोत्पत्ति पीछे चक्र अभाव होनेका नियम क्यों ? जब वृक्षके मूल-परमाणु समूहका नाश हो (जोके शाखा फल फूलमें है) तो फेर वृक्षही कहाँ ? फल फूलतो स्वप्नमेंभी नहीं. इज्जु अज्ञान वा सर्पका उपादेय चोट वा दरद वा कंपन होता तो नाश होते; अन्यथा कैसे नाश हो -इत्यादि दोषोंको लेकर अविद्या लेश मानना व्याघात दोष है.

ओर इसी वास्ते यह सिद्ध होता है के, जब अध्यस्त माया-अज्ञान-अविद्याका कार्य (प्रारब्ध-शरीरादि) ब्रह्म-ज्ञानसे नहीं जाते तो, माया कैसे जायगी ? अर्थात् ब्रह्ममें वोह अध्यस्त-मिथ्या-नहीं, किंतु [कर्मसेभी अनिवृत्तनीय] सत्स्वरूप है.

जो कहोके “ जैसे अग्नि संयोगसे कारणरूप तंतुंका प्रथम ओर कार्यरूप पटका पीछे नाश होता है; वैसे कारणरूप अविद्याका पहिले (ब्रह्मज्ञान होतेही) ओर कार्यरूप प्रारब्ध-शरीरादिका पीछे (ज्ञानके पश्चात्) नाश होता है, ” यह न्याय वा वेदांतियोंका कथन सर्वथा पक्ष वा अन्यायरूप

किंवा भूलभरा हुवा है; क्योंकि अग्नि और तंतुका संयोग जो है सोही, पट और अग्निका संयोग है. पटका उपादान तंतु और पटसाथकेसाथ नाश होते जाते हैं; जो तंतुकी संप्राप्ति सोही पटकी संप्राप्ति है. इस प्रकार अधिष्ठान ज्ञानके अखंत समीप-उत्तर क्षणमें वा ज्ञान होतेही वा अज्ञानाभाव होतेही माया-अविद्या-अज्ञानके साथ शरीर गलना चाहिये. परंतु ऐसा तो नहीं देख पड़ता.

तथाही वेदांत संप्रदायसे विद्या-ब्रह्मज्ञान-भी माया-का कार्य है, सो कार्य स्वोपादान मायाके नाशमें असमर्थ है. अतः ज्ञानसे सकार्य अज्ञानका नाश मानना समीचीन नहीं. जो यह कहोके " जेसे पट और अग्निका संयोग उन उभयका कार्य है, सो संयोग, स्वोपादान पटका नाशक है; इसी प्रकार माया-अज्ञान-का कार्य जो वृत्ति ज्ञान सो स्वोपादान अज्ञानका नाशक है. किंवा जेसे हस्त स्वोपादान शरीरका नाश [अपघात] करके आपभी नाश होता है. इसी प्रकार कार्यरूप वृत्ति करके माया और वृत्तिका नाश होजाता है, " सोभी समीचीन नहीं. क्योंकि पटके नाशमें पट संयोग मात्र हेतु नहीं, किंतु अग्निका संयोग और अग्नि-उभय हेतु हैं. इस रीतिसे ब्रह्म और उसके ज्ञानका संयोग-यह उभय वृत्ति अज्ञान-मायाके नाशके हेतु मानने पड़ेंगे. परंतु अग्निसे जब पट संयोग होगा, तबही पटका बाध होगा, वैसे ब्रह्म, माया-अज्ञानमें कहना नहीं बनता; क्योंकि ब्रह्म तो, मायाका साधक है. जो साधक न हो किंतु बाधक हो तो, उसके अध्यस्त, व्याप्यत्व और स्वरूपकी असिद्धि होगी. निदान ज्ञानके उपादानका एक अंश [ब्रह्म] तो, मायाका बाधक नहीं. अब रही माया-वृत्ति, सो जेसे अकेले पटसे

दिका दाह नहीं होता वेसे, माया वा तदकार्य ज्ञानमे माया-
प्रविद्याका दाह नहीं होगा. इस रीतिसे स्वकारणके नाश
करनेमें ब्रह्म ज्ञान हेतु नहीं. •

जो यह कहोकि जैसे कोई दो पुरुष दोधारी बरछी.
परस्पर पेटमें रखके बल करके परस्परमें मरजाने हैं वेसे, वृ-
त्तिज्ञान और अज्ञानका नाश सम्पन्नलेना चाहिये. मोभी
नहीं बनता; क्योंकि जो वृत्तिज्ञानने अज्ञानका नाश किया
जबतो, वृत्तिज्ञानके नाश होनेकी सामग्री नहीं. और जो पर-
स्परके नाशक हुये तो बरछी समान, साधक ब्रह्म और उभय-
में भिन्न तीसरी सामग्री चाहिये. किंवा परस्परकी मलकुंठती के
समान नाश होतेहों तो, ब्रह्मज्ञानी महाराज जड़ मुरदे समा-
न होजावें; किंतु शरीर रहित होजावें-ज्ञान होते अज्ञान ना-
श हो कि, तुरत अज्ञानके कार्य शरीर वृत्ति उभय प्रतीति-
के विषय नहीं-एसे लुप्त-नाश पर्याय होजावें, तो जानें कि
परस्पर नाशके हेतु हुये, परंतु जो एसी असंभव वार्त्ता हो-
ना मानलेवें तोभी, अन्य प्रपंच दृष्टि गोचर है; अतः सो अ-
ज्ञानका कार्य न कहा जायगा. उपदेशक आचार्य, अज्ञानी-
अमुक्त मानलेने होंगें. उपदेशक, प्रमाणका अभाव मान्ना पडेगा.

जो कहो के “ ब्रह्मज्ञान वा वृत्तिज्ञान करके उसके
उपादान अविद्यम-माया-और उसके कार्य प्रारब्ध-शरीर-
प्रपंचका नाश तो नहीं होता, परंतु बाधितानुवृत्ति करके
(जैसेके उसर भूमिके ज्ञान हुयेभी मृगजल देखपडता हे वेने)
विशेष-शरीरादिक देख पडते हैं.-अर्थात् पूर्व अज्ञानकालवन्
सत्यरूपसे प्रतीत नहीं होते. ” तो, यह परिणाम निकलेगा
के “विशेष ज्ञानसे, “चेतन एक व्यापक अखंड ब्रह्म है,” ऐसा
ध्यानमें आया. और माया तथा उसके कार्य शरीरादि, जड़

दुःखरूप और परिणामी तथा ब्रह्मसँ विलक्षण हैं, सत्य नहीं, ऐसा मानलिया; परंतु उसकी अत्यंत निवृत्ति हुई ऐसा, अथवा जिसने माना सो मायाके बंधन, (जन्म मरण) से रहित हुआ सो, सिद्ध न हुआ। जब यूँ हे तो, अनावृत्ति, जीव ब्रह्मकी एकता, जन्म मरण त्याग, और क्षीयंते चास्य कर्माणी, इत्यादि-वैदांत पक्ष सिद्ध नहीं हुआ और पूर्ववत् प्रवाहमें रहेगा। हाँ, इतना अंतर हुआ के पहिले तो, ब्रह्म और माया तथा स्वस्वरूपको निश्चय नहीं कियाथा और अब करलिया; इससे इतर फल नहीं। परंतु स्वस्वरूप निश्चयभी (जिसके वेदांती लोके मानते हैं) यथार्थ नहीं है; यह उपर लिखाआये हैं: अतः विश्वासरूप वा कथन मात्र-अयथार्थ निश्चय हुआ, सो अनर्थका हेतु है, श्रेयका नहीं। अतएव साज्य होनेसे सिद्धांतकी हानी हुई।

और मृगजल देख पडनेके कारण तो केवल अज्ञान नहीं, किंतु सूर्यकी रोशनीका उलट फेर और रजकण विशेष तथा दूसरे कारण हैं, अतः उनकी निवृत्ति तक वेसाहि-देख पडेगा। केवल भूमिज्ञानसे जलकी मान्यताका अभाव हुआ, कुछ दृष्ट स्वरूपका नहीं। इसी प्रकार ब्रह्म हो और सत्य हो तथा माया और उसके कार्य शरीरादि मिथ्या हों तो, ब्रह्मज्ञान पछि ब्रह्मचेतनकी सत्यता और सकार्य मायाकी ब्रह्मसे विलक्षणता का निश्चय हुआ; परंतु उसके स्वरूप और विक्षेप दुःख सुखादिकी निवृत्ति नहीं हुई। [यथा दग्धपटमें उसका मूलतो है। सर्वथा अभाव नहीं] अतः उक्त दृष्टांतसेभी ब्रह्मज्ञान करके मिथ्या शरीर, और प्रारब्ध उसके कारण माया-अविद्याकी निवृत्ति नहीं। और अविद्या लेश नहीं, यह सिद्ध होजायगा।

इसी प्रकारको लेके “ज्ञानवानके प्राणका उत्क्रमण होगा अर्थात् ब्रह्मज्ञानीको विदेह मुक्ति होगी-पुनर्जन्म न होगा.” उस वेदांत सिद्धांतका उच्छेद होसकता है.-केवल विश्वास मात्र मंतव्य ठेरता है; क्योंकि उसकी साक्षीभी नहीं मिलती, अद्यापि कीसीने चिठी,-काम्पूजभी नहीं दिये. ओर प्रेतवत् आकेभी नहीं कहा के में-मुक्त हुवा. जो [स्फुटपु-राणादि मंतव्यवत्] पीछे आके कहेना मानलो तो, ब्रह्म-स्वरूप न हुवा, ऐसा सिद्ध होजायगा. किंवा प्रेत हुवा, ओर फेर पुनर्जन्म लेगा, ऐसा सिद्ध होगा. ओर जो विदेह मोक्ष-भी मिथ्या मानते होतो, ब्रह्मज्ञानका उपदेश ओर श्रवण मननादिभी व्यर्थ हैं.

तथाहि विदेहमोक्ष (मोक्ष होने पीछे जन्म नहीं होता-प्राणोंका उत्क्रमण नहीं होता-पुनरावृत्ति नहीं होती-जीव संसारको प्राप्त नहीं होता) मानाही असंगत-अयुक्त है; क्योंकि आपके सिद्धांतमें ‘जीव अनादि है-नवीन उत्पन्न होना नहीं मानते-सादि नहीं कहते हो; ओर इधर मोक्षसे अनावृत्तिभी, मानते हो.’ अर्थात् इस सिद्धांतसे सृष्टिका उच्छेद होजाना चाहिये. क्योंकि सृष्टि रचना के निमित्त जो जीव हैं सौ [तमाम जीव, जब तब मोक्षको प्राप्त होके सृष्टिके उपादान (माया-प्रवृत्ति-पंचतत्त्व) से असंबंधी-असंसर्गी-संबंधके अयोग्य-(मुक्त होगये-वा) होंगे. तब निमित्तके अभावसे सृष्टिकी रचना नहीं होगी. जब यूं होतो, सृष्टि नियम विरुद्ध आपके मिथ्या पंचतत्त्वोंकी भी निरर्थकता मानी पड़ेगी; जोकि असंभव है. कारणकि, ब्रह्मांडमें कोईभी वस्तु निष्फल नहीं मानसकते-नहीं सिद्ध होती; जो मानें तो, उसका होनाही व्यर्थ होगा. जीव

और मोक्षभी व्यर्थ माने पड़ेंगे.—आपका तमाम पक्षभी निष्फल मानसकेंगे. एतद्दृष्टि “सर्व सफल हैं” ऐसा सिद्ध होता है—मानना पड़ता है. सार यह है कि, एकजीव (वामदेवादि) के ज्ञानमें तो, माया-तत्त्वोंकी निवृत्ति हुई नहीं, केवल जीवत्व [कर्तृत्व, प्रोक्तृत्व, जन्म मरणादि] की निवृत्ति हुई. जो तमाम पंचतत्त्वादि—मायाकी निवृत्ति हुई होती तो, खंडन मंडन कर्त्ताकीही सिद्धि—अनुभव-प्रतीति नहीं होती. अतः मुक्त वामदेवादि समान, सर्व जीवोंमें जीवत्वकाही अभाव होगा.—मायाके कार्य-पंचतत्त्व, [ईश्वरभी] शेष रहेंगे. सो वे नाना गुणदोष स्वभाववाले तत्व (तमाम जीवोंके मुक्त हुये पीछे) किस काममें आवेंगे^१—निष्फल रहेंगे. परंतु यह बात असंभव है. अतएव उक्त ‘निरर्थकाभाव’ नियमके बलकरके जीवोंकी मोक्षसे पुनरावृत्ति मानी पड़ेगी. उसका प्रसिद्ध परिणाम यह निकलेगाकी, अनुत्क्रमण (अपुनरावृत्ति) का सिद्धांत-मंतव्य अयुक्त और झूट है. किंतु अनावृत्ति (अपुनरावृत्ति) का उपदेश वा लोभ, मिथ्या कपट—वा अज्ञानता है.

१ जिन मतोंमें जीवोंको अनादि मानके मुक्ति (मोक्ष हुये पीछे अनावृत्ति) मानी है, उन सर्व मतोंको यह दोष ग्रस्ता है. औरभी जो मत-पक्ष जीवको सदादि मानके अनंत उन्नति अथवा सादि जीवकी मोक्षसे अनावृत्ति मानते हैं, किंवा जीवको अनादि मानके अनंत उन्नति मानते हैं, उन सर्व मतको दूषित करताहै. बुद्धिमानको चाहियेकि, जीवोंके उपादान और पंचतत्त्व—सृष्टिके उपादान—उपयोग होने योग्य जो, वर्तमान समान अच्छे बुरे नाना गुण कर्म स्वभाव हैं उनके उपयोगपर दृष्टि डालके समझ लेवे. अमूर्तगिक होनेसे विस्तार नहीं लिखा.

इस रीतिसे कल्पित (मिथ्या-माया-अविद्या) की निवृत्ति अधिष्ठानरूप, अविद्या लेशवत् प्रारब्धभोग और विदेहमोक्ष-यह तीनों मंतव्य असंगत वा विश्वास वा अज्ञान-भात्र हैं, संयुक्त, समीचीन नहीं. /

अज्ञात-दर्शन-२३.

जो कहो के " ब्रह्ममें माया और उसका कार्य प्रपञ्च न हुवा न हे ओर न होगा. " न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो न च साधकः न मुमुक्षुर्न वैमुक्तः^१ " इत्यादि श्रुति हैं; अतः अज्ञातवाद हे. माया नामरूप होतो, विवर्णवाद ठेरे वा मायाका स्वरूप होतो, दृष्टिमृष्टिवाद वा मृष्टिदृष्टि वाद वा अवच्छेदाभासादि वाद ओर निवृत्तिकी सिद्धिमें प्रयास हो; परंतु माया ओर तत्कार्य कुछवस्तुही नहीं हैं; इसलिये तुल्य मतिमंद अज्ञ [समीक्षक] का उक्त तमाम कथन वा खंडन व्यर्थ हे. " यह मंतव्यभी बालकोंकी गाली समान, अभिप्राय शून्य हे. जैसे बालक परस्पर गाली देते हैं ओर उन पदोंके रहस्यको नहीं जानते हुयेभी, लडते-रोते-मरने ओर दुःखित देखते हैं वैसे, अज्ञातवादकाभी कथन हे. अर्थात् प्रत्यक्षको नहीं, ओर नहीं को हां, कहके फेर नहीं वास्ते उपदेश, तक्रार, संप्रदाय ओर तिसका पक्ष, जीव-ब्रह्मकी एकताका आग्रह, वर्णाश्रम निर्वाह, प्राण रक्षार्थ याचना, मतमतांतरके दोष कथन, कर्मोपासनादि तथा बंध-

१ यह वाक्य [श्लोक] न वेदका हे ओर न ब्राह्मण उपनिषद ग्रंथका हे. किंतु, श्रीगौडपादाचार्य कृत हे. तोभी मनसुखी वा विश्वासी वा अशोधक वेदांती भाई इसे वेदकी श्रुति कहते हैं. वेदांती भाइओंके वेदकी श्रुति हे.

मोक्ष आदिके झगडे!!! वाह अजातवाद! वाह! जो अजातवाद है तो ब्रह्मकी सिद्धि नहीं करसकते. कोन करेगा? स्वयंब्रह्मतो अवाच्य-तदेतर कोन कहे, ओर मानसकेगा. अजातवाद कथन अंतव्यही न होसकेगा.

अजातवाद है, एसे कथनसेही जातवाद सिद्ध होता है. वक्ता श्रोता विद्यमान होनेसे. जो यह कहो के "तुम देखतेहो वा अज्ञ देखते हैं के वक्ता ओर सृष्टि है; परंतु हम नहीं देखते वा ज्ञानवान नहीं देखते." इसका उत्तर आपका वाक्यही बस है. यद्यपि तथापि घटपटादि शब्द बहुछार [वर्षा-] की आवश्यकता नहीं. व्याघात वाक्य उन्मत्तोंके सिवाय कोन कहे? ओर उसमें तकरारभी कोन करे? हम कपोल कल्पित निकम्मे-असत् विषयमें व्यर्थकाल नहीं गुमाना चाहते.

पर अपरिहार [परसेस्वपक्ष बचाने] के लिये आपकी अजातवाद कोटीसे तो यह उत्तम शैली माननीय है कि, "यदि स्वपरपक्षनिर्णय वा परीक्षा वास्ते किसी अन्यको मध्यस्थ ठेरावें तबतो, हम स्वयं उसीसे पूछ लेवेंगे वा निर्णय कर लेवेंगे. हमारे ग्रंथरूप मध्यस्थने जो कहा वा शिक्षकरूप, हमारे मध्यस्थने जो बताया अथवा हमारे मनमुखी प्रमाण युक्ति नामा मध्यस्थने जो हमारे मगज [मन] में उतारा सोही ठीक है. उसपर हमारा विश्वास है. तुम्हारा सुनना वा समझना ओर हमारा कहना वा सुनाना हम नहीं चाहते." तथापि इस उपरकी शैली वा उत्तर मात्रसे क्या? मनहीमें समझ रहे होगे, -संशय अशांति की दोडादोडके तमाशेमें लग रहे होगे, जिसकोकि दूर करने वास्ते प्रयास है. यूँतो सर्व शैलीसे उत्तम, बलनामा मध्यस्थ है. -जो चाहसो मनादिया.

फेर कालांतरमें संतानमें वोही संस्कार दृढरूप होके भासमान होगा, सत्य जानेंगे. (बाहरे नबीमोहम्मदजी-आपकी धर्म पोखीसी). आपभी उसे उपनार क्यों नहीं करते कि, त्रि-सते ग्रंथ वा उपदेश करनेका श्रम न हो, अर्थात् बल संप-बढाके एक मत होके मनमाना मनादो. कोई चूभी न करे ?

जो यह कहोकि “ परमार्थ (ब्रह्म) दृष्टिमें माया ओर तत्कार्य अज्ञात हैं-नहीं हैं,”-एसा मानो तो यूं क्यों न माना जाय कि, मायाकी दृष्टिसे ब्रह्म अज्ञात (न था. न हे, न होगा) हे-नहीं हे? जो इष्टापात्ति कहो तो, ब्रह्मोपदेश ओर तत्प्राप्ति अर्थ साधन करनेमें प्रवृत्ति न संभव; परंतु इसके विरुद्ध उपदेश ओर कर्तव्य होता हे-करते कराने हो. अतः अज्ञातवाद मानना बालकोंकी कथा समान हे.

तथाहि जिसकी (ब्रह्म वा मायाकी) दृष्टिसे अज्ञात हे, सो घट, आकाशवत् जड हे, अज्ञ हे, अज्ञाता हे. इस लिये अज्ञात? वा ज्ञाता तो हे परंतु वस्तु न होनेसे अज्ञात? यह दो विकल्प हैं; प्रथम कल्पना मायामें संभव; न कि ब्रह्ममें. जो ब्रह्म विषे मानोगे तो. अधिष्ठान न होगा. ब्रह्म त्रिज्ञामा न बनेगी, स्वपक्ष लागू होगा. ओर जो ज्ञाता-दृष्टा मानोगे तो, ज्ञेय-दृश्यकी सिद्धि होजायगी. वस्तु नहीं हे एसा हुये उसके अभाव ज्ञानसे उसके अभावके प्रतियोगी [माया]की सिद्धि होजायगी. ओरभी पूर्वोक्त रीतिसे ब्रह्म विषे ज्ञातृत्व का अभाव हे; एतद्दृष्टि माया वा ब्रह्मका अज्ञात कल्पक उनसे भिन्न मानना पड़ेगा. जब यूं होगा तो, ब्रह्मंतर दूसरा अज्ञात कल्पक-दर्शक-निश्चयकारक माननेसे स्व सिद्धांतका त्याग होगा. किंवा जैनियोंके अनैकांतिक [स्याद्वाद]-सिद्धांत समान किसीकी दृष्टिसे ‘हे’ किसीकी दृष्टिसे ‘नहीं हे’

किसी दृष्टिसे “हैं नहीं हैं” इत्यादि संदोष सिद्धांत मानना पड़नेपर भी वस्तुतः अज्ञात सिद्ध नहीं होगा; किंतु ब्रह्म वा माया-दोनों, वस्तुतः कुछ हैं.^१ कुछ भी किसी प्रकारके नहीं हैं^२ ऐसा नहीं है. उन दोनोंमें कोई भी शुन्यरूप नहीं है. किसी देशकालमें भी जो न हो-जो दृष्टश्रुत न हो उसके लिये अज्ञातपद कथन ही संभव नहीं होता-अवसरप्रद नहीं.

अन्य मत-दर्शन-२४

विदितहो:-जैसे कि द्वैतपक्ष कई प्रकारके हैं:-यथा विशिष्टाद्वैत [न्याय-रामानुज-सांख्य-योग-आर्यसमाज वगैरे], द्वैताद्वैत^१ (किरानी, कुरानी, ईरानी वगैरे), केवल द्वैत [जैन, मीमांसा वगैरे], शुद्ध द्वैत [परमाणुवादि वगैरे].

वेसे अद्वैत पक्ष भी अनेक प्रकारके हैं. यथा बुद्धाद्वैत,^२ अभावाद्वैत, शुद्धाद्वैत^३ (हमःओ), सूफी अद्वैत^४ (हमःअजो) वगैरे. इन सर्वसे इतर केवलाद्वैत^५ [शंकरमत^६] उज्जम है. जो उसमें मायाका सातत्व और जीव ब्रह्मकी एकता-यह अंशानि-

१ द्वैतके दोपक्ष-हमः दरो (यह सर्व उसमें है), दरो हमः [सर्व उसमें है].-किंवा व्यापक व्याप्यवाद, दुसरा परिच्छिन्न-वाद. २ क्षणिकवाद, शून्यवाद, स्वभाववाद, दृष्टिसृष्टिवाद वगैरे. ३ यह सर्व ब्रह्म-ब्रह्मका विकार-वा इन सर्वका समूह ब्रह्म. ४ यह सर्व उस ईश्वरसे है. आद्यअंत ईश्वरही है. जगत आद्यअंतमें नहीं. मृगतृष्णावत् है. वा ईश्वर कल्पित है-स्वप्नवत् सादिसांत है. वा अभावसे भावरूप ईश्वरने बनाइ है. ५ पूर्ववत्-वगैरे. ६ उपनिषद्, अनुभवने योग्य ज्ञेय ब्रह्म पर है. उनका कोई पक्ष विशेष नहीं. द्वैत और अद्वैत दोनोंको अवसर देते हैं.

कालदिया जावे और शेष भाग तत्संबद्धरूपसे रखाजावे तो, ऐसा विलक्षण पक्ष है कि, जिसके समान अद्यापि अन्य फियोसोफी नहीं, और द्वैतवृद्धियोंकाभी उसके साथ विरोध न हो। अद्वैतपक्षकी श्रृंखला बहुत हैं, उनमेंसे कितनीक उपर कही गई। उपरांत तदंतर कवीर^७ आनंदभारती, प्रत्यभिज्ञ, नानक, थियोसोफी वगैरें हैं।

यद्यपि विचारवान, सूक्ष्मदर्शीको पूर्वोक्त लेखसे सर्व पक्षोंकी असमीचीनता ज्ञात होने योग्य है; अतः विशेष लिखना उचित नहीं; तथापि सेलमेलवाले केवल नाम मात्र जो अद्वैतवादी मत हैं^८ उन पक्षोंको जनाना उचित जाना गया है, अतः संक्षेपमें दूरसाते हैं।

(क) नवीन पुराणी.

[थियोसोफीकल सोसाईटी-गुप्त मत-गुप्त विद्या.]*

थियोसोफिसम मतने आर्यावर्त्तमें १५ वर्षसे जन्म पाया है। किसी अंशमें प्राचीन किसी अंशमें नवीन वेदांत, किसी अंशमें शुद्धाद्वैत, किसी अंशमें पुराण मत साथ मिलता है—मिश्रण पक्ष है। अद्यापि उनका लेख किसी विशेष पक्षपर नहीं जान पड़ता; इसलिये सक्रम नहीं लिख सकते। तोभी उसके प्रसिद्ध आद्य अंतके तत्त्व*—परिणाम संबंधित असमीचीनता—अयथार्थता संक्षेपसे जनाते हैं:—

७ कबीरादिका अद्वैत, वेदांत जैसा है। नाम मात्र वा शैलीमात्र अंतर है। ८ क्योंकि सुफियोंके दो पक्ष हैं उनमेंसे एक तो वेदांतपक्ष समान है। दुसरा अभाववाद है। कबीरादिका पूर्ववत् इसलिये उनकी चर्चा नहीं लिखी। ९ वा उपर कहे प्रसंगसे जिनका थोड़ा ध्यान आवे

- * वक्ष्यमाण नोट देखनेसे उनका मत जानोमे।

१-पूर्व दर्शनमें सर्वज्ञत्वकी असिद्धि, सिद्धकी गई है; उससे उनके ब्रह्म, लोकोस, ध्यान चोहानों, दिक्षित, सर्व अनुभव पश्चात् मोक्ष ओर उन्नति पक्षका अभाव सिद्ध है.

२-जीवको मध्यम, मिश्रित (मनस-बुद्धि-आत्माका समूह-वा भान) मानते हैं; इसलिये उसको मोक्ष होना, मोक्ष साधन, मोक्ष सुख भोगना ओर अत्यंत उन्नतिका अभाव स्पष्ट है. सादि सांत जीव वास्ते उनकी मोक्ष मान्य नहीं होसकती.

३-जीवको किरण-प्रतिबिंब-आभास* मानें तो, पूर्वोक्त आभास-प्रतिबिंबवाले दोष आनेसे जीव ओर मोक्षभाव असिद्ध है.

४-'ब्रह्म सत्यम् जगत् मिथ्या' वाले पक्षमें भी पूर्वोक्त प्रसंगवाले दोष. [दर्शन ६-७ वगैरे याद करो].

५-ब्रह्म ओर उसकी अनंत शक्ति मानें तो,* दो स्वरूपोंका परस्परमें अप्रवेश होनेसे पूर्वोक्त ईश्वरवाद-प्रसंगवाले दोष-आवेंगे. ओर सर्वशक्तिमानत्वका अभाव उपर जनाया है, इसलिये यह पक्षभी असिद्ध है.

६-ब्रह्मको विभु ओर अनंत तथा आधारभूत मानके नित्यगतिवान* मानते हैं, यह मंतव्य अलीक है; क्योंकि गतिवान आधेय होनेयोग्य होता है.

७-ब्रह्मको निर्विकार शुद्ध व्यापक कहके उसका रूपांतर ओर परिणाम* मानना असंभव दोष-विरोधाभास.-शुद्धाद्वैत पक्षवाले दोष.(ख) देखो.

८-जीव ब्रह्मकी एकता माननेमें पूर्वदर्शनोक्त दोष आतेहैं. मनस, प्रकृतिका परिणाम है, उसकी एकता आत्मा वा ब्रह्मके साथ होना असंभव है.

९-पशु पक्षीमें मनुष्यवाला जीव नहीं मानते; परंतु हाथी, कुत्ता, बंदर, बैया वगैरे जानवरोंके कृत और पाक्षियोंकी परिभाषा जाननेसे उनका अनुमान गलत है।-मनुष्यमें और जानवरोंमें साधनोंका अंतर है। भान [जीव] व्यापक आत्मा सर्वमें है, ऐसा वे मानते हैं; अतः निरंश आत्माके संबंधमें उनका मतव्य अमान्य है। वगैरे. *

* इस नोटको वांचके और पूर्वोक्त दर्शनोंको ध्यानमें लेके थियोसोफिस्ट पक्षके दोष विचारते तो, उक्त ८ दोषही बस होते हैं।

जोकि यह मत मिश्रिण पक्षमें है १, और्यावत्तवासी ऐसे बहोतही थोड़े मनुष्य निकलेंगे जोकि, इस पक्षको जानते हों २, इस पक्षके अनुयायियोंमें बहुतोंका मगज पुराणियों समान विशेष अंशमें विश्वासी, वहमी और सकंप देखनेमें आया है ३, उनका लेख और पक्ष एक कमपर नहीं; किंतु अपनेको तत्व शोधक मानते हैं ४, कुछ स्पष्ट जनाये विना उक्त खंडन ध्यानमें नहीं आनेका ५, इत्यादि कारणको लेके इस पक्षका मतव्य, संक्षेपमें जनाना आवश्यक जानके-अनिश्चित होनेसे मूल प्रसंग योग्य नहीं समझके, इस नोटमें उसके खंडन सहित लिखते हैं। उस तमामको वांचनेसे सद्देजमें जानसकोगेकि, इस मतके मुख्य पक्षका खंडन उपरके दर्शनोंमें आचुका है। और इनका दैत वा अद्वैत वाद है, यह बातभी जानलोगे।

सृष्टिके भवन त्वा तत्त्व. | थियोसोफी मत प्रमाणे मनुष्य बंधारण | भवन प्रति जीवकी उपाधि-

सं. लोक.	तत्त्व.	संज्ञा.	
१ सत.	महापरिनिर्वाण	० ०	अगम्य.
२ तप.	परिनिर्वाण	० ०	
३ जन.	निर्वाण	१ आत्मा	
४ महर.	बुद्धि भवन	२ बुद्धि.	
५ { स्वर- देवखन- स्वर्ग.	अरुपलोक	३ बुद्धि—३ मनस (स्पष्टल शील)	विज्ञान.
	रूपलोक	३ मनस (उपला.) निचला	मनशक्ति- इच्छा-लागणी.
६ भुवर	उपरका कामलोक.	३ मनस—४ काम [हुमन शील]	कामरूप.
	नीचेका कामलोक	४ काम [उत्तम, मध्यम] ५ काम ५ प्राण	

मन्त्रे विद्यमान

इसलिये यह पक्ष संयुक्त नहीं. इसी सबबसे उनकी
 अंतरंग मभा [पुरुष प्रकृति वा ब्रह्म मायाकी संबंध दर्शक
 अन्य मतों साथ थि.-[थियोसोफी] मतका मुकाबला.
 मंज्ञा. थि. के तत्त्व. । वे-[वेदांतमत] के तत्त्व.

०	शुद्धब्रह्म.
१	ज्ञेया-शक्ति-मायाका आधार जो ब्रह्म.
१ जबकि आत्मा, वस्तु नहीं.	माया वा अंतःकरण वा अविद्या अनव- च्छिन्न चेतन.
११ जबकि आत्मा, ब्रह्मका अंश हे.	शुद्धमाया अवच्छिन्न-मायोपहित ईश्वर- अविद्या वा अंतःकरण अवच्छिन्न वा अ- विद्योपहित वा अंतःकरणोपहित चेतन- कूटस्थ.
११ जबकि ब्रह्मकी कि- रण हे.	शुद्धमायामें चिदाभास. } ब्रह्मका मार अंतःकरणमें चिदाभास. } ओर अविद्या जो प्रातिबिम्ब.
२ बुद्धि,-जबकि ध्यान चोहनोंका अरक मानाजाय.	मायाके अंश अविद्याके शुद्धसत्त्व सूक्ष्म भाग. संस्कार पाई हुई [ऋतंभ रूप] अंतःकरणकी वृत्ति.
जबकि ध्यान चोहा- नोंका किरण हे.	अविद्याके शुद्धसत्त्वांशमें ईश्वरका आभास. सत्त्व रजतम मिश्रित जो अंतःकरण ति- समें जो शुद्ध सत्त्व भाग सो बुद्धि. संकृतवृत्ति अंतःकरणका शुद्ध सत्त्व भाग (बुद्धि) ओर शुद्ध रज [उपलान मनस] मिले हुये वा शुद्ध सत्त्व-शुद्धरज-शुद्धतमका समू- ह जो अंतःकरणका भाग, सो.
३-३ बुद्धि-मनस.	

और अनुभव करानेवाली सभा का मोह गुप्त मोहही है. तपास-
लो. खेर कुछभी हो, परंतु वेदांत, पुराणका पक्षी होनेमे पूर्व द-

संज्ञा.	थी.	वेदांत.
३	भेनस.	अंतःकरणके शुद्धरज, शुद्धतम-यद् दो- नों मिलके किंवा केवल अंतःकरण. प्रकृतिके कार्य सदृश कार्य. वा मा- याके अधिद्या परिणामके भागका कार्य- परिणाम.
१	उपला [उपरका]	शुद्ध वा संस्कारी अंतःकरण, वा चि- दाभास.
२	निचला	इंद्रिय ग्रामाधीन वा संवेधी अंतःकरण.
	जबकि उपरके मनसका भा ग है.	17 19
	जबकि उपरके मनसकी कि- रण है.	अंतःकरणकी वृत्तिका ज्ञानेन्द्रियों साथ- तादात्म्य वा वेशा चिदाभास.
३-४	मनस-काम,	रज तम प्रधानवाले अंतःकरणकी वृत्ति ओर इंद्रियोंका तादात्म्य होके जो अ- वस्था होती है, सो.
४	काम	इंद्रिय ग्राम-इंद्रिय समूह. मूलतः शरीरका एक भाग.
	१ उत्तम	निर्दोष अंतःकरणाधीन इंद्रिय वा शुद्धेन्द्रिय.
	२ मध्यम,	दुष्ट इंद्रिय ग्राम.

श्रुतोंक्त दोष इस मतको लागु होते हैं, अतः पुनः लिखना

४-५ काम-प्राण....	प्राणाधीन इंद्रिय ग्राम-कर्मेन्द्रिय और प्राणका समूह.
५ प्राण	सूर्य वा हिर्ण्यगर्भका सूक्ष्म तत्व-जी स्व-मनुष्टिमें भी होता है.
१ सूक्ष्म	" "
२ स्थूल....	स्थूल वायु, जो शुषुप्ति कालमें अन्यको प्रतीत होती है.
६ छाया शरीर....	सूक्ष्म शरीरपर जो विद्युत-ओरा-शब्द वगैरे सूक्ष्म तत्वोंका पड है.
७ स्थूल शरीर....	जो स्थूलभूत [रज वीर्य-खुराक]से बनता है.-जलाया जाता है.

इन सर्व तत्वोंमें ब्रह्म-कूठस्थ-आत्मा, अनादि अनंत, अंतःकरण [मनस-बुद्धि] अनादि सांत.-अर्थात् ज्ञान पूर्वक वासना त्याग पीछे अपने उपादानमें मिल जाता है.

जीव:-जबकि भान है.

अविद्याके रजतमसे दबाहुवा सत्वांश वा [यही] साभास सत्वांश. वा [यही]सा विष्ठान साभास सत्वांश.

जबकि मनस बुद्धि और आत्मा-तीनों मिलके जीव संज्ञा है.

साधिष्ठान साभास अंतःकरण-जीव वा अंतःकरण विशिष्ट चेतन,-जीव.

चेतन:-जबकिहलने चलने वालेका नाम है.

साभास अंतःकरण. वा अंतःकरण.

जबकि ज्ञानस्वरूप ब्रह्म का नाम हो. वगैरे.

कूठस्थ-साक्षी-ब्रह्म.

व्यर्थ समझा गया है

संज्ञा. धी. | वेदांतके दुसरे प्रकारका मुक्तावल्या.

०... ..	}	पूर्ववत्.
३... ..		
१... ..		
१... ..		आनंदमयकोश. अविद्याअवच्छिन्नचेतन.
३-३... ..		विज्ञानमयकोश (बुद्धि और ज्ञानेन्द्रिय).
३ मनस... ..		चित्त-बुद्धि-मन-अहंकार-इन चार त-
		त्व वा वृत्तिका समूह जो अंतःकरण,
		तिसमेंसे बुद्धि भाग छोड़के जो है, सो.
३-४... ..		मनोमयकोश [मन-ज्ञानेन्द्रिय].
काम.		इन्द्रियग्राम.
उत्तम... ..		शुद्धेन्द्रिय.
मध्यम... ..		दुष्टेन्द्रिय.
३-४... ..		प्राणमयकोश [प्राण-कर्मेन्द्रिय].
प्राण.....		पूर्ववत्.
छायाशरीर.....		”
स्थूलशरीर.....		अन्नमयकोश.

अंतःकरणसे लेकर सूक्ष्म प्राण तक, सूक्ष्म-
शरीर कहाता है, उसमें अन्नमयकोशमें
इतर चारों कोश होते हैं-स्वप्नमेंभी होतेहैं
• और इसमेंसे मरने पीछे अंतःकरणमें सब
छुटजातेहैं-वे अंतरक्ष विषे उपयोगमें आते
हैं. स्थूलशरीर-अन्नमयकोश तो जलाया जा-
ताहै. केवल अंतःकरण उत्तर जन्म पाताहै.
[पक्षमें सूक्ष्मशरीरको उत्तरजन्म मिलताहै]

धियोसोफिस्टोंके कल्पित ढकोंसलोंके संबंधमें ..
 एक मित्र (मरहुम धियोसोफिस्टने नाम लिखनेकी आज्ञा नहीं दी.)

संज्ञा.	थि.	राजयोग मत-वा वेदांतका पक्षकार.
०	}	पूर्ववत्.
१ आत्मा		
२ बुद्धि	}	कारणोपाधि.
३-३-३-३-४-		
४-४-४-४		
६-७		स्थूल उपाधि.

सं.	थि.	बौद्ध.
०...	अक्षणिक शुद्धविज्ञान. वा शून्य.
१...	सवासना मूल विज्ञान.
१...	आलय विज्ञान.
२...	प्रवृत्ति विज्ञान.
२-३...	सवासना प्रवृत्ति विज्ञान.
३...	क्षणिक विज्ञान.
३-४...	परिणामी विज्ञान-विज्ञानस्कंध.
४...	स्कंधबीज.
४-५...	स्कंध परिणामाकार विज्ञान.
५...	विज्ञानका परिणाम विशेष.
६...	" "
७...	" "

संज्ञा. थि. रित्रस्ति मत.

१ आत्मा... .. १-मुद्रा. रह.

$\frac{a}{2} - \frac{a}{4} - \frac{a}{4} \dots \dots \dots$

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.	17.	18.	19.	20.	21.	22.	23.	24.	25.	26.	27.	28.	29.	30.	31.	32.	33.	34.	35.	36.	37.	38.	39.	40.	41.	42.	43.	44.	45.	46.	47.	48.	49.	50.	51.	52.	53.	54.	55.	56.	57.	58.	59.	60.	61.	62.	63.	64.	65.	66.	67.	68.	69.	70.	71.	72.	73.	74.	75.	76.	77.	78.	79.	80.	81.	82.	83.	84.	85.	86.	87.	88.	89.	90.	91.	92.	93.	94.	95.	96.	97.	98.	99.	100.
----	----	----	----	----	----	----	----	----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	------

०... .. जाव-

१... .. रह (मुद्राकादम-कुवत-अम)

वा जहर-मन्त्र.

३ मनस. • रुहणसानी.

निचला मनस-अधमकाम. नफ्स.

...

६ छायाशरिर.	जिस्मल्लाफ.
आकाशरि.	हिरोनरिफ.

मोक्ष और परब्रह्मके स्वरूप विषे जो कुछ कहा-अपने बनाये ग्रंथोंमें लिखा है, वोह मेने भूल खाई है. देवखनमें

१-(थि.) १ परब्रह्म. २ वोह अंतरजामी-सगुण-ग-
तिवान-पोलरूप-अव्याकृत परिणामी-रूपांतर होनेवाली-
वही पुरुष-वही प्रकृतिरूप होता है.- व्यक्त अव्यक्तरूप
धारता-हे. सूर्य सेलेकर अणु पर्यंत उसीके विविधरूप हैं.

३-अविकारी, शुद्ध, निर्गुण, आधार, सर्वका मूल
(अधिष्ठान), निराकार, अखंड, अव्यय, अरूप, स्वतंत्र,
सच्चिदानंद, अद्वितीय, जिसका सर्व स्थल केंद्र है, विभु-
अनंत, सर्वका लय स्थान.

मंजकूर लक्षणोंमेंसे नं. १ और नंबर ३ वेदांत प-
क्षभी मानता है. नंबर ३ वाले और २ वालेमें परस्पर वि-
रोध है, इसलिये वेदांतपक्ष, परब्रह्म-शुद्ध चेतनके वे
लक्षणके जो नं. २ में हैं-थियोसोफिस्ट जिसको मानते हैं,
सो नहीं स्वीकारता. किंतु नंबर २ वाले लक्षण माया वि-
शिष्ट ईश्वरके कहता है.

परंतु शुद्धाद्वैत (वल्लभ) मत वाले, एकही ब्रह्मके
थियोसोफिस्टों समान विरुद्ध धर्माश्रय वाले (नं १-२-३)
लक्षण मानते हैं. बौद्ध मतमें थियोसोफिस्टों समान घटित
होसकते हैं.

वेदांती-रामानुज-आर्य समाज-पौराणी-जैनी-कि-
रानी-कुरानी-ब्रह्मसमाजी, इस विरुद्ध पक्षको नहीं स्वकारते.

२-थियोसोफी (थियोसोफिस्टोंके मान्य ४ ग्रंथका
सार) वाला कहता है कि, ब्रह्म, पुरुष वा प्रकृति नहीं
जगत, न पुरुष है न प्रकृति, परंतु उभयरूप है. परब्रह्म और
प्रकृति वस्तुतः एक हैं. ब्रह्म, जगतकर्त्ता नहीं; किंतु जेसे जल

जाके अपनी भूलका शोधन करके कामभुवनमें मुझका आना पडा है. ओर अब जो मुझमें कामभुवनमें असत्य परपोटाका कर्त्ता नहीं, वैसे अनादिमें स्वभावनः भरती ओट-समान होता रहता है. ब्रह्म है सो जगत, जगत है सो ब्रह्मरूप नहीं; किंतु सृष्टिका आधार है. ब्रह्म बिना सृष्टिकी स्थिति नहीं—ब्रह्म भान [ज्ञान] रूप है,—सृष्टिका ज्ञान कर्त्ता नहीं. ब्रह्म बेभान वा कैसा है, यह नहीं कहा जाना.

ब्रह्म, एक सत् है, परंतु माया (एक हो परंतु अनेक रूप में जनाय वा जनावे सो माया) के सबबसे द्वैत-नानारूप भासता है. आकार मात्र माया है. एक प्रकार कहें तो वही ब्रह्म, सृष्टि है (गुप्त ज्ञान संहिता). ध्यानचोहानों (व्यक्ति समूह—ईश्वर) कोभी द्वैत भासता है; जगत् ऐसा है जेसाके जलमें परपोटा.

(ग्रं. क.) नं. २ वाले पक्षमें कितनाक अंश वेदांतको मिलता है. परंतु थियोसोफिस्टभाई, विवर्त्त वादकी खूबी नहीं जानेत.—फिलोसोफीसे डरते हैं. इसलिये मडम वा उसके चेलोंके बनाये हुये ग्रंथोंमें विरोधाभासका ठिकाना नहीं.

(समीक्षक.) इस विरोधाभास (व्यापक ब्रह्म सक्रिय-परिणामी—तम प्रकाशरूप वगेरे) का खंडन—असंभवता ओर ब्रह्मके अभिन्न निमित्तोपादानत्वका खंडन पूर्व दर्शनोंमें आचुका है. ओर आकार, माया मात्र है—वस्तुतः नहीं, इस पक्षके दोषभी पूर्वमें कहे गये हैं. थियोसोफीका ब्रह्म, सांख्यकी प्रकृती—प्रधान समान है; क्योंकि निराकार-निरूप ब्रह्मका साकाररूप वाला परिणाम-उपादेय मात्र थियोसोफिस्टोंके बुद्धिमान महात्मा-गुरु-सर्वज्ञ-गुप्त दक्षित ध्यान चोहानोंके सिवाय कोन माने!

कृत नहीं हुवा तो, धारी हुई भूत योनी छोड़के आर्य कुलमें जन्म लेनेवाली हुं; “एसा अपने कर्मोंके ‘(अलंमंत-

(नोट)

“प्रतिबिम्ब (किरण समुदाय जन्य आकृति) अज्ञान रहित नहीं होता. ओर परमात्माख्य नहीं होता. किंतु बद्ध होता है—प्रकृतिका एक, विकारी परिणाम होता है. आत्मा उसका साक्षी है, (बलवत्स्कीकृत गुप्त ज्ञान संहिता)” (ध्या. नमें रखिये.) “मैं कोन हुं? क्यों हुं? मनुष्य कोन है? यह कोईभी नहीं जानसकता (धि.)”

३ [धि.] “पुरुष—ब्रह्मका दिव्य संकल्प—महत. इसकी गतिसे जगत होता है. इससे मनुष्योंको चेतन मिलता है.” “वेदांत, इस अव्यक्तको माया विशिष्ट ईश्वर कहता है, जिसके संकल्पसे मायामेंसे जगत हुई” [समी.] ब्रह्मको संकल्प न होसकनेका हेतु ओर इस पक्षका खंडन उपर आचुका.

४ “[धि.] प्रकृति. स्वरूपसे एक है, परंतु नानाप्रकारके अणुकी उपादान है. इससे चेतन उत्पन्न नहीं होता.” “वेदांतके अनुकुल है. वोह उसे माया कहता है.” [समी.] मायाके एक रूप न होनेका खंडन पूर्व दर्शनोंमें आचुका.

५ (धि.) “लंगोस. ब्रह्ममें एक प्रकारकी नाना शक्ति. इसको अपना ज्ञान होता है इसके भानसे जगत चलती है.” “वेदांत में इसको शुद्ध समष्टि ईश्वर नामसे बोलते हैं.” (ईश्वर प्रसंगगत ईश्वरके स्वरूपमें जो पक्ष हैं उसकी नोट देखो). [समी.] शक्तिको, ज्ञान होनाही असंभव. तथा अपना ज्ञान किसीकोभी नहीं होता; इसादि पक्ष पूर्व दर्शनोंमें सिद्ध किये हैं; अतः गुप्त ज्ञानके अभिमानियोंकी यह कल्पना असंगत है.

लों' का परिणाम) फलसे अनुमान करती हैं: "नव मुझको पुरुष-नर अवस्थामें यथार्थ योग और ब्रह्मविद्याकी प्राप्ति

६ [धि.] "फोहातः-ब्रह्मके संकल्पसे यह शक्ति उत्पन्न होती है-इसे पुरुष, प्रकृतिकां संबंध [वा संबंधक] कहते हैं. इस संबंधसे जगतकी उत्पत्ति, स्थिति और लय होता है " वेदांत पक्ष, इसको चिन् जडका संबंध नाम देता है-यह, कोई वस्तु नहीं है, ऐसा मानना पड़ता है." [समी.] फोहातका उपादान ब्रह्म मानें तो, अपने संकल्पसे, अपने शरीरमेंसे ब्रह्म, इसे उत्पन्न नहीं करसकता. दृढमें मानें तो, ब्रह्म एक अव्यय नहीं; किंतु सावयव-सांश ठेरेगा-अधिय मानना पड़ेगा. जो फोहातको अनुपादानजन्य मानें, तो पूर्वोक्त मुसलमान, रिब्रस्ति मतवाले असंभव दोष [अभावमें भावोत्पत्ति असंभव है] आवेंगे. जो फोहात कोई वस्तु नहीं, तो गुप्त ज्ञान संहिताका यह लेखक, "ध्यान चोहानोंकी आज्ञामें फोहात रहती है. हरेक परमाणुमें विजली शक्ति, फोहात ही डालती है, " असंगत होजायगा.-विरोध दोष आवेगा. जो फोहातको संबंध मात्र मानें तो, जड होगा. वह विजली शक्ति डालनेमें असमर्थ रहेगा. तथा जो माया ब्रह्मके संबंध प्रसंगमें दोष कहे गये हैं, वे दोष आवेंगे. अतः फोहातकी कल्पना अयुक्त है.

७ (धि.) आत्माः-"परब्रह्मका अंश वा किरण [मायामें ब्रह्मका प्रतिबिंब-अभास सो आत्मा] है; निरुप है,-स्मृति शक्ति उसमें नहीं,-उसका कोई शरीर नहीं, लोकसे संबंध नहीं रखता, कोई वस्तु नहीं, आत्मा एकही है.-भिन्न-नाना नहीं, विजली वगैरे तमाम वस्तुका मूल है,-मनसकी उपाधिको लेके भिन्नरूपसे भासता है.-अमरतन्व है." वेदांत

होगी. और जितना बन सकेगा, उतना सस प्रचार वास्ते उपाय लूंगा. मुझ अदृष्टरूपद्वाराही उक्त कथन निकला है, उसकी परीक्षा-पुरावा यह है कि, थोड़ेही कालमें थियोसोफीकल सोसाईटी-थियोसोफिस्टोंके "मतकी" पोल खुलनेवाली है. -व्यर्थ द्वेष करेंगे.-पक्ष-दृष्टपर आर्विगें. जब यह सोसाईटी निराभिमान हुई आर्य संतान और आर्योंके सच्चे धर्मके साथ पक्षमें इसे कूठस्थ-[अंतःकरण उपाधि है जिसकी, ऐसे ब्रह्मके अंतःकरण अवच्छिन्न अंशको] कहते हैं. और वे दांतका आभासवादभी ब्रह्मकी किरण [आभास] को आत्मा नहीं कहता, किंतु चिदाभासको जड़ मानता है परंतु फिलोसोफीके विरोधी थियोसोफिस्टभाई, इस भेदको नहीं जानके पूर्वापर विरुद्ध लिख डालते हैं. " [समी.] जो आत्माको ब्रह्मका अंश मानें तो ब्रह्मके अंश प्रसंगमें (सा वयवता-सोपाधि निरंशता वगैरे प्रसंगमें) जो दोष जनाएं हैं, वे दोष आवेंगे. जो ब्रह्मके आभासको आत्मा मानें, तं पूर्वोक्त प्रतिबिंब-आभास प्रसंगवाले दोष आवेंगे. ब्रह्मकं अंतरयामी मानके उसके अंश आत्माको स्मृति रहि मान्ना हास्यास्पद है. ब्रह्मकी किरण मानके आत्माको उसका स्वरूप वा अभिन्न मान्ना कितनी बड़ी भूल है.-किरण, किरणी [जिसकी किरण है] और जिसमें किरण पड़ती हैं-इन दोनोंसे भिन्न हांती हैं. मजकूर नोट अनुसा आत्मा-जड़, प्रकृतिका परिणाम ठेरता है, उसको परमात्मा का अंश वा चेतन मान्ना केसी भूल है; अतः मडमसाहेबाक उक्त लेख असंगत है.

८ [धि] " ध्यान चोहानों-ईश्वर:-परमात्माकी अनं किरणें निकलती हैं, उन नानाप्रकारकी अनंत किरणोंमें

एकमेक-संमिश्रित होगी, तब गुह्य रहस्यको पाके कृतार्थ बनेगी, और धर्मसंपत्ति करने योग्य होगी, अभीतो मिट्टीके [त्रिगारियोंमेंसे] एक किरण (सप्तमी) का नाम जीव है, उसेही पहिला ईश्वर कहते हैं, उनमेंसे ध्यानचोहानो निकलते हैं, -उनका स्वरूप बनता है, यह अयोनिज [मानस-पुत्र-कुमार-] और सात प्रकारके होतेहैं, उनमेंसे महान चोहान वर्ग, सूर्य वगैरे ग्रहोंको बनाते हैं -उनकी रक्षा और व्यवस्था करते हैं-कोई, जीवोंके कर्म जो कि स्टारिल लाइट (चित्रगुप्त)में अंकित होतेहैं और उस मुवाफिक भविष्य शरीर बनता है, उन कर्मोंके अनुसार सूर्य वगैरे शरीर जीवोंको देने और यथाकर्म योनीमें डालनेकी व्यवस्था करते हैं, - ऐसे चार महाराज हैं, कोई, अन्य कार्य करते हैं, यह ध्यान चोहानो, इत्थर समान गुप्त अदृष्ट होतेहैं, गोचर नहीं, ओर न्युनाधिक दरजेवाले होतेहैं, सर्व समान नहीं, जोकि सृष्टिनियमानुकूल कार्य करते हैं-अन्यथा नहीं करसकते, अतः [साधारण सत्कारमें विशेष] उनको पूजने स्तुति प्रार्थना करनेकी जरूरत नहीं.

यह सब ध्यान चोहानो सृष्टि आरंभकालमें स्वभावतः होतेहैं, उनकी उत्पत्ति वा प्रकट होनेमें कोई मूल कारण वा कार्य नहीं है, प्रलयकाल विषे ब्रह्म विषे लय होजातेहैं, (जैसे शरीरका बंधारण-व्यवस्था, स्थूल शरीरगत अनंत जंतु करते रहते हैं, वैसे समष्टि-वैराट शरीरका बंधारण और व्यवस्था, ध्यान चोहानो करते रहते हैं), सृष्टि कर्ता, धर्ता हर्ता, कोई एक ईश्वर व्यक्ति नहीं है; किंतु व्यक्ति समूहका नाम ईश्वर है, फोहान, ध्यानचोहानोंकी आज्ञामें रहती है और इनके संकल्पमें फोहान, परमाणुओंमें बिजली शक्ति डाल

समान खयाली गप शप और पौराणियोंके समान पांग्रममें हे. जैनियों वा नारायणस्वामियों समान अंतर बेतरनी हे. वा शो-
 ती हे; तब, तमाम ब्रह्मांडके, मेटर (परमाणुओं) का जो गोला, उसमें गर्ति होकर सूर्य वगैरे ग्रह-उपग्रह-गृहोंकी हार वगैरे अर्थात् तमाम ब्रह्मांड बनता हे और फेर यथानियम और क्रम, ध्यानचोहानों द्वारा बिखरके लप होता हे. निदान पुरुष प्रजापति वर्गका नाम ईश्वर हे. स्वयं ईश्वर कोई वस्तु नहीं.

वेदांतपक्ष, इस ईश्वरको समिष्टरूप मानता हे. शुद्ध व्यष्टि अविद्या विशिष्ट वा शुद्धव्यष्टि शुद्ध अंतःकरण विशिष्ट वा अंतःकरण अवच्छिन्न चेतन, किंवा चिदाभास सहित शुद्ध अंतःकरणाके समूह विशिष्ट वा उपहित चेतनको ईश्वर कहता हे. किंवा चेतनको नहीं किंतु शुद्धव्यष्टि अंतःकरणोंमें जो व्यष्टि चिदाभास हे तिनके समूह-समिष्टिको ईश्वर कहता हे.-यह पक्ष वेदांतके एक पक्षकारका हे [ईश्वर प्रसंगगत नोट याद करो.]

(समी)-व्यापक चेतन ब्रह्मकी किरणें-आभास-फोटो होना असंभव-वगैरे दोष, परिच्छिन्न ईश्वरकी असर्वज्ञता-इत्यादि बातें उपर सिद्धकरआये हैं. आभास जड़ होता हे, उसमें व्यवस्था और नियममें रखनेकी सामर्थ्य नहीं. ब्रह्ममे भिन्न कोई जीव चेतन समूहको ईश्वर मानें तो ब्रह्मांडकी अव्यवस्था; क्योंकि परिच्छिन्न ध्यान चोहानों सर्वज्ञ नहीं होसकते. नाना पदार्थ बनानेमें नाना प्रकारकी सामग्रीकी आवश्यकता होती हे. वे ध्यान चोहानों अनंत ब्रह्मांडक अंत नहीं पासकते; अतः घटित सामग्री लानेमें असमर्थ रहेंगे ब्रह्मांडके तमाम जीवोंके कर्मकी व्यवस्था चार महाराज कं

धक है. शंकराचार्य तथा स्वामी दयानंदके गुप्त रहस्य जानके आर्य धर्मका महत्त्व समझके धर्मविषयमें जंगली परस्वन्दियोंके यह असंभव वान है; क्योंकि परिच्छिन्न हैं. और जो उनको व्यापक, सर्वशक्तिमान मानो तो ४ माननी व्यर्थ है-पुरुषकी मान्यताभी ना काम है; अतः एकही मानना योग्य है. एक माननेमें पूर्वोक्त ईश्वर प्रसंग वाले दोष आवेंगे.

जो ध्यानचोहान स्वभावतः हैं तो, वे नित्य ब्रह्म-अर्थात् ब्रह्मरूप नहीं होते. ब्रह्मस्वरूपमें इतरही रहे. वा ब्रह्म एकरूप नहीं. किंतु शुद्धाद्वैतवाला जैसा-विरुद्ध धर्मवाला-अरूपी-मरूपी होगा; जोके असंभव वान है. और जो दृढ-से ऐसा मानोगेकि सृष्टिके अंतमें ब्रह्मरूप होगये, तो किरण-रूप न होंगे. तथा दूसरे महा कल्पमें अन्योत्पन्न होंगे. उनको पूर्व महाकल्पके रहे हुये जीवोंके कर्मका ज्ञान नहीं होगा; अतः व्यवस्था नहीं कर सकेंगे. तथा सृष्टि रचनेका ज्ञान बताने-वाला तसिरा कहना-मानना पड़ेगा. जो एमः कहोगेकि 'एक दिक्षित (सर्वज्ञ) अनादि अनंत है' तो पुनः उसका स्वरूप, ब्रह्ममें भिन्न मानना पड़ेगा.-अद्वैत तत्त्वकी हानी होगी. जो कहोकि 'ब्रह्मही ज्ञानवान है,' तो उसीको व्यवस्थापक मानलेना पड़ेगा.-नांना ईश्वर मानना व्यर्थ है. तथाहि उनके अरकमेंमें बुद्धि उत्पन्न हुई; इस मंतव्यका परिणाम यह निकलता है किं, वे मध्यम परिणामरूप हैं, अतः नाशवान होंगे. अणुरूप मानो तो, सूर्यादि करने योग्य नहीं. बिभुरूप मानो तो, स्वरूप प्रवेश दोष, गौरव दोष; इसलिये एकही मानना उचित होगा. किरणकी किरण मानना सायंम. सृष्टि नियम विरुद्ध है, अन्यथा अनवस्था होगी. परंतु "धि. सो." तो ब्रह्मकी किरण आत्मा, ओर आत्माकी किरणभी

लभार्थ आर्य धर्मकी महिमा देखानेके वास्ते देशांतरमें फि-
रके मेने वर्तमान देशकालानुसार कल्पित रचना बनाके कु-

मानती हे. ब्रह्मकी किरण ध्यानचोहान-इनकी किरण बुद्धि
ओर पुनः बुद्धिकी किरण मान बेठी हे, यह केसी फिलोसो-
फी ! ब्रह्मकी किरण अर्थात् क्या ? इससे संहज जान पडता
हे कि किरण, ब्रह्मसे भिन्न प्रकृतिका विकार हे स्वयं मझ
आचार्या, इस बातको स्वीकारती हे (देखो पूर्वोक्त नोट)।
ओर पुनः उसके विरुद्ध लेख लिखी हे, बाहरे, सर्वज्ञत्वकी
शोधक ! निदान

सृष्टि कर्ता हता, यदि परिच्छिन्न ध्यान चोहानो माने,
तो अन्य हजारों दोष आते हैं. खंडनका मूल इम ग्रंथमें आचु-
का हे (ईश्वर बगेरेका प्र याद करो). अतः विस्तार नह
किया. (तत्त्वदर्शन नामक ग्रंथमें नाना परिच्छिन्न ईश्वर प्रसं-
ग विषे इस पक्षक दोष लिखेहैं. जिसको जानवेकी इच्छा हो
वोह ग्रंथ देखे) ममलमानी पक्षका यह पक्ष छाया हे-उनमें
फिरने ओर थियैसोफीके ध्यानचोहान, एक जैसे हैं.

९ (थि.) "बुद्धि:-ध्यानचोहानोंके अरकमेंसे निकलत
हे.-ध्यानियोंकी आत्माका किरण हे.-अमरतत्व हे.-अत्यंत सूक्ष्म
प्रकृतिको कहतै हैं -अलंकाररूपसे आत्माका वाहन हे. आत्मा
बुद्धि उभय साथ रहते हैं.-सृष्टिकी तमाम हिलचाल इस
बलसे होती हे.-इस उपाधिसे आत्माका प्रतिबिंब भिन्न
जान पडता हे.-परमात्माके प्रतिबिंब लेनेका दर्पण हे." "वेद
तपश्च, बुद्धिका शुद्ध प्रकृति-अविद्याका सत्त्व-अंतःकरणका
रिणाम विशेष वा अंतःकरणका सत्त्वांश मानता हे.-आत्मा
उपाधि कहता हे -आत्माके आभास लेने योग्य स्वीकारता हे
(समी) जबकि बुद्धि अमर तत्व हे ओर प्रकृति हे, तो प्रवृ

छ बीज डाला है. सो सफल हो. ओर स्वरा मार्चीन
 आर्य धर्म फैले, एसी मांगणी इश्वरमे करती हूं. " उक्त सूत्र
 अपर- 'अनादि अनंत' भिन्न हुई. ब्रह्मभी अनादि अनंत है.
 अतः दोनों अनादि अनंत ठेरे. ध्यान चोहान. ब्रह्मकी किर-
 ण. उनके आज्ञामें फोहान, फोहानद्वारा परमाणु-प्रकृतिमें पि-
 जली पड़ती है. फोहान, प्रकृति पुरुषको संबंध करनेवाली
 है. इन तमामें मंतव्यका परिणाम यह निकलाकि, ध्यान-
 चोहान ओर प्रकृति पुरुष तथा फोहान-यह तानों स्वरूपमें
 भिन्न २ हैं. ध्यान चोहान. परमात्माकी किरण हैं. ओर
 पूर्वाक्त नोट अनुसार प्रकृतिके परिणाम अज्ञ ओर वृद्ध है.
 इस विरोधी लेखमें यह भिन्न हुआ कि, " परमात्माका हां
 विविधरूप जगत है. " परंतु यह मंतव्य असंगत है. बुद्धि,
 जन्य है. क्योंकि प्रकृतिका अंश है-ध्यानचोहानोंका अर-
 क है. अतः मध्यम पदार्थ है. " मध्यम नाशवान होता है.
 यह नियम है. इसलिये थियोसोफीके बुद्धितत्त्वको अमर
 मानना समीचीन नहीं. ! इसादि.

१० [थि] मतमः-स्वर्गीय तत्व पदार्थ है. ब्रह्मांड
 के महत [महाबुद्धि-समिष्टि बुद्धि] मेंसे उत्पन्न होता है.-
 उसमें ज्ञान ओर क्रिया. यह दो शक्ति हैं.-बुद्धितत्त्वके प्र-
 काशमें प्रयत्न करता है-धातु-मूल-पशूराजियोंमें यह तत्व
 नहीं होता.-मनुष्य योनीमेंही आता है.-शब्द, स्पर्श वगैरे
 की लागगी मुझे हुईथी-अब होती है-आगे होगी. एसा
 भानवाला. स्मृति-विज्ञान रखनेवाला. विचारवान. विचार
 से आकार बनानेवाला, गतिवान. इच्छा शक्तिवाला, स्वतं-
 त्र मरजीवाला, अहंका अभिमानी, [इच्छा, द्वेष, प्रयत्न,
 संस्कार, स्मृति, ज्ञान, वगैरे लुगवाला] है.-इसीको कर्मा-

गुण महात्मना वा भूत वाने कर्णो ह्ये वा मेमेवेत्येव क्रियायां भूत इ
ष्टिमे गुण साथ संसाधय और गुण वृत्तान्त मिलता है: उसी प्रकार
का अंश अविद्या मात्र, उपला मनस है. और अंतःकरणका
तम भाग किंवा इंद्रिय ग्रामों साथ जो युक्त हुए अंतःकरण
वा अविद्या मात्र, सो नीचला मनस है. और जो नीचले
मनसको उपलेका फोटो मानें तो: वेदान्तपक्षमें उस अंतःकरण
का ग्रहण होगा जो कि, नाना मलिन छाप-संस्कार लेनेवा-
ला, इंद्रिय संबद्ध, विषयानुक्त है. किंवा मायुपहित चेतनके
आभासवाला अंतःकरण, नीचला और माया विशिष्ट समि-
ष्टि उपला. "

(समी.) मनस (अंतःकरण-जीवकी उपाधि)जबकि यह
तसे उत्पन्न होता है, तो आदिवाला हुवा, उसका नाश होना
चाहिये; अतः अमर लिखना असंगत है. जबकि वोह इच्छा ज्ञान
शक्तिवाला स्वतंत्र है और उसको जन्म भोगने पडतेहैं. तो उस-
को मनुष्य शरीरमें क्यों आनापडा? जो उसके पूर्वके कर्मका
फल मानें तबतो, उसकी उत्पत्ति मानना अव्यक्ति है. जो
उत्पात्त रहित अनादि मानें. तो उसका ब्रह्मस्वरूप होना
और नाम निशान मिटना, यह बात गलत होजायगी. जो
ऐसा नियम मानें कि " स्वभावतः पदार्थ बनतेहैं उनमेंसे एक
मनस तत्त्वभी बनता है. जब धातु मूलका रूपांतर होते उन्न-
तिमें आते हुये, कामनत्व बनता है तब, मनसकोभी अपनी
उन्नति होने वास्ते उसमें आना पडता है; फेर उन्नतिकी सी-
मापर आता है अर्थात् मूल बिंदुने उठके तमाम दौरा करके
मूल बिंदुपर पीछा आके ठेरता है और समाप्त होता है." तो
मनसका लय उसके उपादान महतत्त्वकृतिमें होना चाहिये.
ब्रह्ममें नहीं. और जो उन्नतिके वा अवनातिके साधन हैं

को मिलता है "उक्तसत् झूटका निर्णय उभय आवयक्ता-परीक्षक के वा
रक्षकारोंपर छोड़ते हैं प्रं. कं. ") (तथा ग्रंथके साथ जो पत्र है, उस पत्रमें
ये भी स्वभावतः प्राप्ति होंगे; अतः उसको स्वतंत्र नहीं मान सकते।
तथा जिन वामि वगेरको थियोसोफो बुरा कहते हैं, स्वपक्ष
उत्तम बनाते हैं, यह उसका कहना ठंठके पात्र ठेरेगा; क्योंकि
स्वतन्त्र अच्छा बुरा तमाम अनुभव हुये बिना छुटकारा नहीं।
जब यूं हे तो, दुराचार अनीतिकी वृद्धि होगी; अतः उनका
स्वभाववाद साज्य है पुनः मनसको धातु मूल पशु पक्षीका अ-
नुभव कामतत्त्वद्वारा होगा, क्योंकि उसको पश्चादि योनी न-
हीं मिलती। जब यूं हे तो, यह क्या व्यापक नियम हुये? नहीं।
मन घड़त हैं. इसादि.

११. [थि.] "कामतत्त्वः-यह एक शरीर होता है, जो-
कि इथरमेंसे बनता है, वा (ध्यानचोहानोद्वारा) बनाया जाता है,
जीवको यथा कर्म मिलता है-विषयभोक्ता, विषयसे आकषाणे
वाला. हरेक प्रकारके जुस्से लागनीको ग्रहण कर्ता, क्षण क्ष-
णमें रंग बदलनेवाला. सूक्ष्मशरीरके बाह्यांतर व्यापक ओर
रंगदार है. इसके भी दो प्रकार हैं.

१. उत्तम-कामक्रोधादिको ताव रखनेवाला.	} काम शरीर, स्थूल शरीरसे बाहिर जासकता है. सुषुप्तिमें सूक्ष्म शरीर से जुदा पड़ता है. जागके मरने पछे कामभवन तक साथ जाता है.
२. मध्यम-कामक्रोधादिके आधीन	

पछे मनस तो आगे लोकमें जाता है. और काम शरीर यथा
संस्कार नाश होजाता है."

"वेदांतपक्षमें उसे [कामतत्त्वको] अंतःकरणकी अव-
स्था विशेष वा इंद्रियग्राम वा सूक्ष्म शरीरका एक भाग कहस-
कते हैं. उत्तम भाग-शुद्धोद्देश्य मध्यमभाग-दुष्टोद्देश्य."

जिन ग्रंथोंके नाम लिखे हैं उन ग्रंथोंमेंभी (धि. मो. के मन्त्रों की चर्चा चर्चा है)। इस दृष्टिमेंभी विस्तार करना योग्य नहीं जाना।

१२ (धि.) “ काम और मनमत्ता अन्तरः—काममय विषयसे विचिन्ता है। यथा मगज-साधन, काम कर्मा है। मनम, स्वतंत्र विचार पूर्वक चलनेको समर्थ है। ”

१३ [धि] काम-मनस [साधारण मन]—यथा मगज काम करनेवाला, उच्च मनम ऐसा नहीं। ”

१४ [धि.] अन्तःकरण, “ उच्च और निचले काम मन-सके साथ जो संबंध करता है सो। ”

१५ [धि] “ प्राण, छाया शरीर, स्थूल शरीर—यह तीन तत्व और चौथा काम, यह चार पशु तत्व हैं। मनम-बुद्धि और आत्मा (यह त्रिपुटी) देवी तत्व हैं; पशु, पक्षी, त्रियक, वनस्पति वा धात्वादिमें नहीं होते। मनुष्य शरीरमें उक्त सातों तत्व होते हैं पश्वादिमें पशु तत्व होते हैं। ”

[समी.] कामतत्त्वादिका विवेचन वा खंडन, इस ग्रंथका विषय नहीं; क्योंकि वे कार्यरूप हैं। इस ग्रंथमें अन्तःकरण तत्वों और अन्तःपरिणामकी चर्चा है। जोकि कार्योंमें निकाल के मूल तत्वोंके साथ तुलना पड़ता है, अन्तः उपगम होते हैं।

ब्रह्म, ईश्वर—आत्मासे इन तत्वोंके वर्णन करनेका भी हेतु यह है कि, उसके बिना धियोयोगिस्टोंके जाव वगैरेके स्वरूप हरेकको समझमें नहीं आते।

१६—[धि] जीवः—“ जीव कोई तत्व पदार्थ नहीं। किंतु भान है (शब्द, स्पर्शादिसे जो लागणी होती है, उसे भान कहते हैं) उसके दो भेद हैंः—

१ सामान्य भानः—(वे भानके विरुद्ध) यथा पशु-पक्षी-त्रिपुटीकादिमें है और वनस्पति धात्वादिमें है।

२ विशेष भान :-लागणीके समय मुझको अमुक होता है, मुझे लागणी (असर-दुःख-सुख) हुईथी, इस प्रकार अपनेको उससे जुदा करनेवाला जो भान सो, स्वभान [विशेष भान-अहमत्व ममत्व प्रकारी)

चेतनत्व [हलना-चलना] अणु अणुमेंभी हे ओर लागणीभी हे; अतः सामान्य जीव सर्व स्थलमें हे; परंतु जीव विशेष (कर्मका फल-दुःख सुख भोक्ता) मनुष्यमेंही हे. थियोसोफी.

(समी.)•इसका परिणाम यह आयाकि बुद्धि-मनस, काम-मनस, काम-प्राण, काम-छाया, यहभी जीव हे; क्योंकि सामान्य भान, इन तत्वोंके शरीरमेंभी हे. मरने पीछे इनका हलना चलना ओर अच्छे बुरे परिणाम निकालना तथा इनके अलंमंतलोंके कार्य होना, थियोसोफिस्ट मानते हैं. (देखो स्थूल भूवन ओर काम भूवन तथा देवखणका वर्णन. ओर भूतप्रेतोंके विभाग.)

परंतु मरने पीछे पूर्वोक्त कामादि तत्वोंका नाश होजाता हे.-उनको पुनर्जन्म नहीं लेना पड़ता.-ओर मनसको दुसरा जन्म लेना पड़ता हे; अतः मनस-बुद्धि-आत्मा,-इन तीनोंके समूहका नाम जीव विशेष हे.-[यह स्वरूप गुप्त ज्ञान संहितामें लिखा हे.]

(थि.) “ आ मा वा बुद्धिमात्र जीव नहीं, क्योंकि आत्मा सर्व जघे पशुतत्वोंमेंभी] हे. केवल मनस तत्व नहीं हे. प्रलयमें जीव नहीं मरता, उसे सृष्टि आरंभ कालमें उन्नति निमित्त यथा कम जन्म लेना पड़ता हे. जीव प्रथम शुद्ध होता हे; संबंध कामादि प्रकृतिके संबंध] से वद्ध हे ’ ’

(थि.) “ सामान्य जीवका आरंभ मूल प्रकृति

(प्रधान) मेंसे होता है. उस समय उसमें चेतन नहीं होता. केरु उन्नतिके नियमसे धातु, मूल पञ्चादिरूप [शरीर] में आता जाता है. जब चार पशुतत्व योग्यतामें आये कि, मनस जो कम दरजेमें था उसका संबंध होके उन्नतिकी तत्त्व बना है. वहांतक मनस स्वतंत्र नहीं होता. मनसके संबंध पूर्व, सामान्य जीव था जो कि सर्वमें है. परंतु जड़में मंदगति होनेसे जड़वत था. मनसके संबंधसे विशेष रूपमें आया. और बुद्धि, आत्मा मिलके पूर्ण जीव संज्ञा होगई. ”

[समी.] इस पक्षमें काम, काम-मनस, मनस, मनस-बुद्धि, बुद्धि-आत्मा-इनका नाम जीव नहीं किंतु भान-का नाम जीव है. और मनस-बुद्धि वगैरे जीवकी संज्ञा हैं; परंतु काम-प्राण-छाया-और. स्थूल शरीर-इन पशु तत्वोंकी नहीं, ऐसा है. जब यूं है तो, भान नामक जीवका पञ्चादिमें गमनागमन माना जासकेगा अर्थात् मनुष्यदेहमें आये पीछे पञ्चादिमें नहीं जाता. किंतु तिसके पूर्व पृथुम पत्थर, पीछे वनस्पति, पीछे लियक, पीछे पक्षी, पीछे पशु हुआ. परंतु यहां यह विचारनेका है के पशु तत्व नाश होजाते हैं तब वोह भान कहां रहा.-मनसके साथ जुड़गया वा क्या ? और पशु तत्वोंमेंभी वोह भान कोनसे तत्वमें था ? अथवा पह चारों उसकी उपाधिथी ? अंतमें मूल प्रकृतिका तत्व मात्रसे चारों तत्वसे भिन्न माना जायगा. और मनस-बुद्धि-आत्माके साथ मिलनेपरभी तीनोंसे भिन्न स्वरूप ठेरेगा. परंतु यह बात ‘गुप्तज्ञानसंहिता’के विरुद्ध है.-वोह बुद्धि-मनस और आत्मा इन तीनोंको जीव कहती है.

[धि.] “ जीव, लोगोसमेंसे नाना-ज्ञाता-किरणत्व प्रतीयार्थ है, (इस पक्षका जीव, पञ्चादिमें नहीं है. किंतु उन्नति पाये

हुये तब, जब मनसके साथ मिलते हैं तब, यह चौथा पदार्थ उसमें शामिल होता है. निदान वेदांतियोंके समान थि. सो. मतमें गड़बड़ है.) कहीं सूत्रात्माको जीव कहा है.”, वेदांतपक्ष इसको साभास अविद्या विशिष्ट चेतन जीव कहता है

[थि.] “ गुप्तज्ञान संहितानुसार मनस-बुद्धि और आत्मा इन तीनोंके समूहका नाम जीवसंज्ञा है. ” [वेदांतपक्षमें अंतःकरण, चिदाभास और उनके अधिष्ठान कूटस्थ-इन तीनोंके समूहको जीव संज्ञा दी है. यह संज्ञा. आत्माको परब्रह्मका अंश मानके होती है. जो आत्माको किरण मानें तो, साधिष्ठान साभास अंतःकरण, जीव समझलेना.]

(थि) “ जबतक जीवको तमाम सृष्टिका ज्ञान [सर्व-ज्ञता]-अनुभव न हो-वहांतक उन्नतिकी सीमा नहीं आती; स्वतंत्र नहीं होसकता. ” उन्नतिकी सीमापर गये बिना, तृष्णा-वासना नहीं जाती.-सो ब्रह्मके ज्ञान बिना नाश नहीं होती; अतः ज्ञान प्राप्तव्य है. वहांतक जीवको यथाकर्म अवतार लेना पड़ता है. जब कल्पांतमें ज्ञान हुआ कि इसकी समाप्ति होती है. दौरा करके अपने केंद्रपर जाता है. ज्ञान-संहिता अनुसार-जबकि जीवकी समाप्ति होती है तब, मनस और बुद्धि, आत्मामें समाजाते.-[एकरूप होके] तीनों परमात्मामें समाजाते (तद्रूप-एक स्वरूप होते) हैं जीव संज्ञा वा जीवका कोई चिन्हभी नहीं रहता.-एसा निर्वाण मोक्ष-परमात्माके अनुभव होनेपर होता है. ज्ञान पीछे मायावी शरीर छूटजाता है.

[सभी.] भान नामा जीवको वा मनस-बुद्धि-आत्मा-इन तीनोंको अपनाही ज्ञान नहीं होसकता, तब ब्रह्म-ज्ञान कैसे होगा ? नहीं. सर्वज्ञत्वका अभाव है, थि. सो.

बुद्धि वगैरेको ध्यानी वर्गमें मानती है, वे सर्वज्ञ नहीं थे. [इसा-
 [उपर सिद्ध किया है.] आभास-किरण जड़ है-मनस,
 कृतिका कार्य है-आत्मा किरण है-ब्रह्मके अंश आत्माको
 न होना वा बंध मोक्ष होना नहीं बुनता-बुद्धि, अरक, वा
 रण है; अतः बुद्धि-मनस, यह दोनों ज्ञान करने योग्य
 हैं. तीनोंमेंसे किसको ज्ञान हुआ ? पृथक् पृथक्को मानो
 उस उसकी मोक्ष. जो तीनोंको होना मानो तो, वोह
 न किसको ? इसका उत्तर न होगा. जो तीनों मिलके
 नशक्ति नवीनोत्पन्न होना मानो, तो पूर्व दर्शनोक्त ज्ञात-
 प्रसंग वाले दोष आवेंगे. मनसका लय उसके उपादान
 बुद्धि (महत) में हुआ. बुद्धिका ध्यानचोहानमें होना चा-
 पे. आत्मानामी किरणका तथा ध्यानचोहान ओर बुद्धि-
 ब्रह्मसे इतरमें लय होना चाहिये. अन्यथा मनस-आ-
 बुद्धि, प्रकृति, ध्यानचोहान, यह सर्व ब्रह्मरूप माने पड़ें-
 जब ऐसा माना तो पूर्वदर्शनोक्त असंभव दोष प्राप्त होंगे.
 अपनेको भूला, अपनेको अपना ज्ञान प्राप्त हुआ-इसादि
 भव बातें स्वीकारनी पड़ेंगी. पश्चादि, मनस ओर मल
 रेका अंतर-भेद नहीं माना पड़ेगा.-न कोई बद्ध, न कोई
 , न साधन, न साध्य माना होगा. जब यूं हो तो, धि.
 के तीनों मुख्य-उद्देश ओर गुप्तज्ञान-उपदेश वगैरे मिथ्या-
 सले ठेरेंगे. तथा जीवकी उत्पत्ति, मनस वगैरेका जन्म
 ने, दुःख भोगनेका सबल कारण नहीं मिलता. स्वभाव
 तो मोक्ष-उन्नति ओर उनके साधनका उच्छेद होता है.

जो कि उपरके दर्शनोंमें इन बातोंकी सविस्तृ चर्चा
 अतः यहां उपरामते हैं.

१७ [धि.] 'मुक्ति:-पूर्वोक्त लंगोससे जुदा हुये जीवका

अपने स्वरूपको पहिछानके लॉगोसमें एकरूप होजानेको मुक्ति कहते हैं. किंवा पूर्वोक्त जीव-(आत्मा-बुद्धि-मनस) का अपने मूल [परमात्मा]में प्रैक्यताको प्राप्त होना-मुक्ति-हे. तमाम भवनोंके ज्ञान होने पीछे जीव, जन्म मरणके बंधनसे छूटके मुक्त होता हे. सो मुक्ति दो प्रकारकी होती हे:-

१ निर्वाण:-अत्यंत सुख (परमानंद)में रहना. २ जीवनमुक्ति:-उन्नतिकी सीमापर पहुँचके अपनी खुंशीसे परोपकार अर्थ जन्म लेके लोकोंपर उपकार करना (यथा ध्यानी-बुद्ध-पेगवर-मूहात्मा हुये ओर होंगे).

‘वस्तुतः मुक्ति कोई वस्तु नहीं किंतु एकनाटक हे’

वेदांत पक्षमेंभी ऐसाही हे. “मैं ब्रह्मस्वरूप हूं” ऐसा ज्ञान जब जीवको होताहे तब, बंधनकी निवृत्ति होती हे.- अर्थात् जीवको भ्रांति-अज्ञानसे अपनेमें बंध प्रतीत होताथा; सो ‘तत्त्वमसी’ “अहंब्रह्म” रूप ज्ञानसे बाध होजाता हे. उस पीछे प्रारब्ध भोगतक परोपकारी जीवनमुक्त रहता हे ओर मरने पीछे विदेह मुक्त होताहे. फेर जन्म नहीं लेता.

जिनको अवतार कहते हैं [यथा विष्णु-ब्रह्मा-शिव-राम-कृष्ण वगैरे] वे नित्य मुक्त हैं.-कभी बंधनको प्राप्त न हुये-न होंगे. किंतु थियोसोफीस्टोंके ध्यानचोहान वा ध्यानीयों समानहैं. थियोसोफीके मत अनुसार वर्त्तमानके मनुष्य जीव, उत्तर महाकल्पमें ध्यानी पुनः ध्यानचोहानोंके नंबर पर पहुँचते हैं. परंतु पौराणिकोंके मतमें ऐसा नहीं.

[समी.] १ ज्ञाता ज्ञेय भिन्न होनेसे अपना अपनेको ज्ञान नहीं होता, २ कार्य [जीव] अपने कारण (ब्रह्म-प्रकृति) को नहीं जान सकता. ३ दो (लोगोस ओर उससे जुदा हुये किरण वा ब्रह्म ओर उसकी किरण-वगैरे) एक

[लोगोस-वा ब्रह्म], नहीं होते. ४-एक (ब्रह्म-लोगोस), दो [किरणके टुकड़े], नहीं होते. ५ उपादान (ब्रह्म-लोगोस) से उपादेय [किरण-मनस-बुद्धि] भिन्न वा भिन्नरूप वा अन्यथा वा अन्य गुण स्वभाववाला नहीं होता.-इत्यादि नियमोंसे थियोसोफिकल सोसाइटीकी मुक्ति अमान्य-असंगत है. कल्पना मात्र है.

उनके ग्रंथोंके इस लेख ("थि. सो. मुक्तिका मार्ग बतासकती है ") की कीमत, उनके सिद्धांतसे हरकोई जान सकता है उनके प्रसिद्ध ग्रंथ अंतरंगसभा संबंधी ओर ब्रह्म मायाके संबंध बतानेवालेकी परीक्षा उनके विरुद्ध धर्माश्रय नामके सिद्धांतसे प्रसिद्ध है.

कदाचित वे दूसरा पक्ष-"ब्रह्म सत्यम् अन्य मिथ्या" अर्थात् ब्रह्मसे इतर लोगोस-ध्यानचोहान-फोहात-इनकी किरण-आत्मा-बुद्धि-मनस-काम ओर त्रपुटी मात्र-नामरूप सर्व माया-अज्ञान करके भासतेहैं. हमभी मयावी हैं; अतः इसी कल्पना करते हैं.- बंध मोक्ष नाटक है".-इत्यादि मानें तो, उपर जो वेदांत पक्षकी असमीचीनता सूचक दाँप कहेंहैं-वे सर्व, प्राप्त होंगे. "ब्रह्म है, यह सिद्धांत यथार्थ है" इसकी सार्थी क्या? हम तुमतो मायावी हैं, अतः मजकूर सिद्धांत मिथ्या है.

१८ [थि.] " मुक्तिके साधनः-सत्कर्म, पाप संकल्पसे इचना, कुसंग त्याग, प्रेम, भक्तियोग- कर्मयोग-यमनियमादि पूर्वक योग-ध्यान-उपासना, विवेक, वैराग्य, शमदमादि, श्रद्धा, समाधान, वगैरे हैं (यह बात उनके ग्रंथ मार्ग प्रकाशनी वगैरेमें प्रसिद्ध है). इस प्रकार करनेसे नीचेका मनस शुद्ध (आरसीरूप) होवे, तब उसमें बुद्धि-मनसका प्रतिबिंब पड़ता है; पीछे नीचेका मनस "बुद्धि-मनस में है" ऐसा ज्ञान करता

हे—[तब] 'तत्त्वमसी' रूप ज्ञान होता है, फेर मनस, मनस—बुद्धि, आत्माके साथ एकरूप होजाते हैं." मजकूर साधन, वेदान्त पक्षानुसार हैं. और मजकूर एकता, "बाधसमानाधिकरण" प्रक्रिया कहाती है. जिसका खंडन उपर दर्शनोंमें आ चुका. और साधनोंके खंडन वा मंडनकी व्यवस्था साध्य वंत ज्ञानके यथायोग्य त्याग ग्रहण कर्तव्य है; इस ग्रंथका वोह विषय नहीं है.

१९ (थि.) समाष्टिव्यष्टि—पिंडे ब्रह्मंडे:—

स.	व्य.	ब्र.	पिं.	
अ. मूलप्रकृति.	वेखरी.	परमात्मा.	आत्मा.	} वेदांतपक्ष जैसा है
उ. आद्यशक्ति.	मध्यम.	महत.	मनस.	
म. ध्यानचौ- हान(ई)	पश्यति.	विश्व.	शरीर.	
० परब्रह्म.	परा.	वगेरे.	वगेरे.	

(समी.) उपरके लिखे हुये विषयका खंडन होनेसे इसकाभी खंडन होजाता है.

२० [थि.] सृष्टि उत्पत्ति-स्थिति-लय-[नं. १९ के अंतर]:—

१ सृष्टिकी उत्पत्तिका कथन नेति नेति कहने योग्य है-अशक्य है. [समी.] पुनः कहतेभी हैं. केसी पोपविद्या ओर चाल.! अपने मुखसे असत वादि हुये सत पक्षवाले बनते हैं

२-सृष्टि पूर्व, देश-काल- महत-पुरुष-प्रकृति-जीव-भोक्ष-भोक्षसाधन-कुछभी नहींथा. असत् [माया-जगत-नामरूप-शून्य] भी असतमें नहींथा. केवल अंधकार था.

३-प्रथम उपाधिसे परमात्मा. [स.] अन्याभावसे व्याघात

४-परब्रह्मको संकल्प हुवा [इसका नाम पुरुष है]. जगत के उपादान प्रकृतिरूप परिणाम हुवा. ब्रह्मकी शक्तियें उद्ग

हुई (जिनमेंसे एक शक्ति लोगोस है-लोगोस नाना हुये). ब्रह्मके संकल्पसे एक फौदात नामक शक्ति हुई (पुरुष-प्रकृतिका संबंध). महत और तमोगुणके अंशसे आकाश उत्पन्न हुआ [इससे वायु वगेरे परमाणु].. ब्रह्मके किरण छूटे उन किरणोंमेंसे कितनीक किरणोंमेंसे कितनेक प्रकारके ध्यान-चोहानो हुये-उन्होंने प्रकृतिके, गोलेको फौदातद्वारा चक्र कर दिया. सत्-तप-जन वगेरे ७ लोक [१४ भुवन] के विभाग कहलाये. (यह लोक परमाणु, आकाश समान परस्पर में ओत प्रोत हैं. सूर्य पृथ्वीके समान जुदा नहीं) गृह, उप-गृह, हार बने. वे गोले ठंडे पड़े. पहिले कल्पमें धातु [नक्कर]-मूल (वनस्पति) और प्राणी हुये. उद्भिज वगेरे ४ खानके प्राणी क्रमशः हुये. इनकी भिन्न २ प्रकारकी जाति हार, उपगृह और ग्रहोंपर क्रमशः हुई, उन्नतिके क्रमसे चार पशुतत्त्व पूर्ण स्वरूपमें आयी. चौथे कल्पमें मनुष्य हुये. मनकी उपाधिसे आत्मा (ब्रह्मकी किरण वा अंश) नाम पडा. महत तत्वमेंसे मनस हुआ. ध्यानियोंने जन्म लिया-मानसिक सृष्टि (मनस-पुत्र) हुई. ध्यानचोहानोंमेंसे बुद्धिन्मक अर्क-किरण-निकला. अब मनस-बुद्धि-आत्मा तीनों मिलके जीव नाम कहाया; मनुष्य जीवोंकी अनेक जाति क्रमशः हुई. उनमें जुगलिये (नर, मादा उभय शक्तिवाले) थे. पीछे इस शक्तिके द्विभाग बने, फेर अन्य जातिके हुये, अंतमें मैथुनी [मनुष्य] सृष्टि हुई. उनको ध्यानियोंने सिखाया. ऐसे वे कर्मानुसार महाकल्प तक उन्नति पाते रहेंगे. पुनः उत्तर महाकल्पोंमें. इत्यादि.

५ दरमियानमें किसी कल्पमें अग्निसे किसी कल्पमें वायुसे किसी कल्पमें जलसे (इत्यादिसे) भी सृष्टिका आरंभ होता है.

६ पशुतत्त्वोंकी सिद्धि, उनके अलमंतलोंकी हकीकत, मनुष्योंके कायिक, भानसिक कर्मोंका चित्रगुप्तमें चितार होना, मनुष्योंके संकल्पोंके अलमंतल, उनका अपने ओर दूसरे प्राणि-योंपर असर होना, कर्मानुसार विजलीद्वारा दूसरा गुप्त शरीर बनना, मनुष्यके मरने पीछे उसके जीवको ध्यान चोहानों (४ महाराजों) की मारफत् कर्मानुसार जीवको सों मिलना, उसपर ध्यानियोंकी कृतिसे छाया शरीर ओर स्थूल शरीर बनाया जाकर मिलना, इस प्रकार उन्नति अर्थ जीवका यथाकर्म जन्मपाते रहना, मरने पीछे कामतत्वका काम भवनमें जाना, उसका ओर उसके अलमंतलोंका उपयोग, जीवका पशुतत्त्वोंसे वियोग हुये देवस्वर्णमें जाना, निकृष्ट कर्म वालेका वहांसे पीछे खिंचके स्थूल भवनमें जन्म पाना, शुभ कर्म वालेका देवस्वर्ण (स्वर्ग) में रहना, अगले कल्पमें तीसरा (शिव) नेत्र खुलना, -जडादि समान आकाश वगे-रेका ज्ञान होना, इस प्रकार होते सबज्ञ बनना-पीछे तत्व (ब्रह्म) ज्ञान होना, निर्वाण मुक्ति पाना वा जीवन मुक्त हो-ना-अपनी खुशीसे परोपकार अर्थ जन्म धारना वा न धार-ना-पर शरीरमें प्रवेश करना वा मनो कल्पित शरीर रचके विचरना, उपकार करना, अमुक कल्पतर्क ऐसा होना, फेर निर्वाण होके ध्यान चोहान पदवीपर आना ओर अंतमें ब्रह्म विषे समाना-ब्रह्मरूप बन्ना।

निदान इस प्रकार केंद्रसे चलके सर्व ब्रह्मांडका अनुभव लेके-दौरा करके अपने केंद्ररूप पर पहुँचता है। इस प्रकार नवीन जीव बनते, भोगते ओर बिगड़ते तथा लय होते रहते हैं। ओर प्रकृति ओर तिसके तत्व ओर किरण तथा शक्तियोंकी उत्पत्ति, स्थिति ओर लय होता रहता है.-

एसा अनादि अनंत प्रवाह है। जेमे सुषुप्तिमें सर्व प्रपंच लय और जाग्रतमें नाम रूपात्मक भासमान और स्वप्नमें सूक्ष्मरूप पुनः सुषुप्तिमें बिंदुरूप होता है; वेमेही ब्रह्माकी रातमें प्रपंच, बिंदु-शून्यरूपसे, ब्रह्ममें है। प्रकटिकरणकाल पूर्व और लयके पूर्वकालमें सूक्ष्मरूप तथा ब्रह्मके दिवस कालमें स्थूल (वैराट) रूप रहता है।

७-विद्युत, इथर, शब्द, आकर्षण, तथा शक्तियोंका काम और विभाग, कीमिया (इथरका अधिकारी मनुष्य, सोना चांदी बना सकता है), मंत्र, जंत्र, तंत्र, अनुष्ठान, मारन, मोहन, गृह फलदिश, इनकी सायंस विद्यासे सिद्धि, भूतयोनी [छाया शरीर-काम शरीर-इनके अलमंतलोंका दर्शन और असर], भूतोंके फोटो खेंच लेना, मेस्मेरिज्मकी विश्व दृष्टि, योगके चमत्कार, काम भवनके जिन परी, पुराणोक्त कथा-सत्य-रूपालंकार वाली हैं, पूर्व जन्मका स्मरण, जातियोंके नियत वर्ष-इत्यादि थियोसोफीकल सोसाइटीका मंतव्य है।

(समी.) उपर जितनाके ७ अंकोमें लिखगया है, उन बातोंका एक दुसरेके साथ संबंध है; अतः उनके यथा-योग्य संबंध और क्रमका स्पष्टिकरण किये बिना वाचक की समझमें नहीं आता। परंतु यह तमाम विषय इस ग्रंथका विषय नहीं है; अतः उपर नाम संज्ञाभी पूरी नहीं लिखी है।

थियोसोफिस्टोंके पूर्वोक्त मंतव्यमें बहुत दोष हैं, और वे जनानेभी चाहियें, परंतु तमाम प्रसंग इस ग्रंथका विषय न होनेसे जितनाके इस ग्रंथमें योग्य है, उतनेको उद्देश लक्षण सहित संक्षेपमें कहा है, अर्थात् आद्य पदार्थ और परिणाम प्रसंग संबंधीकी चर्चा लिखी है।

हम यह नहीं कहना चाहते कि उसका तमाम मंतव्य-कथन गलत है, वा जैनी, पुराणी, किरानी, कुरानी, वगैरे भाइयों के ग्रंथोंमें, जैसे लेख हैं, वैसे गपोड़े हैं; किंतु कितनाक विषय परीक्षा, युक्तिके अनुकूल है। यथा मैस्मेरिझमकी सच्चाई, जिसको जडवादी और आर्यसमाजी वगैरे नहीं मानते। परंतु सत्य है (मैंनेभी बहुत परीक्षाकी है); तथापि थोड़ी सत्यके आधार थियोसोफिस्टोंने बड़े बड़े गपोड़े मारे हैं, वे असिद्ध हैं।

आद्य तत्त्व और परिणाम संबंधमें जितना विषय है और उसमें जो दोष हैं वे तमाम दौष वेदांत पक्षानुकूल पड़ते हैं—अर्थात् वेदांत पक्षमें जितने दौष हैं, वे तमाम थि. सो. के मंतव्यमें आते हैं। अतः पूर्वोक्त दर्शनों अनुसार इस मतका खंडन ज्ञातव्य है।

वेदांत पक्षसे कितनेक मंतव्य अपवादरूप हैं। यथा जगत् कर्त्ता कोइ ? व्यक्ति ईश्वर नहीं, वेद ईश्वर कृत नहीं, ब्रह्मका आद्य संकल्प, स्वभावतः होता है, जीवोंकी कर्म व्यवस्थापर नहीं, वगैरे। अतः पूर्व दर्शनोंक्त दौष, यथा प्रसंग लगालेना चाहिये।

जबकि थि. सो. का यह पक्ष हो कि “ब्रह्मेतर सर्व (नाम-रूप-सृष्टि-त्रपुटी मात्र) माया है—मृगजलवत् है, हम मायावी हैं, अतः जीव जगत् सत्य भासता है, अन्यथा ब्रह्मेतर सर्व मिथ्या है,” तो उस पक्षका सर्व प्रकारसे खंडन उपर आचुका है।

जबकि थि. सो. का यह पक्ष हो कि “एकही शुद्ध-अविकारी-अचल-ब्रह्म तम प्रकाश, शीत आग्नि वगैरे विरुद्ध धर्मवाले पदार्थाकार होता है मग जगत् जगत् उसीका प

रिणाम है, यहाँतककि उत्तम मध्यम सर्व उसीकारूप है." इस बालवत् मंतव्यका खंडनभी उपर आचुका है.

जबकि थि. सो. का यह मंतव्य हो कि "नाना प्रकार के नाना पदार्थोंके समूहका नाम ब्रह्म है और वे पदार्थ स्वः भावतः संयोग वियोग पाकर नाना जीव जगत् बनता है," इस मंतव्यका खंडन आगे द्वैत पक्षमें है.

निदान थि. सो. का मंतव्य सयुक्त नहीं है. गुप्त विद्या प्रकाशक जो नाम रखा है, यह नाम, नामही है. इस मतमें कोई नवीन वा अद्यापि गुप्त रहे विषयका स्पष्टिकरण नहीं है; किंतु पौराणियोंके समान खिचड़ी मत है. इनका "झयान" ग्रंथ पुराण पक्ष जैसा है. इनका लेख नवीन सुधारसे पालिसवाला है. परिभाषाके फेरसे नवीन पुराणी कल्पनाको रंगा है. यथा—

१-जुगलिये-नरमादा जैन पक्षकी कल्पना. तिब्बत तातारवालोंका पक्ष.

२-अनीश्वर वाद, कर्मवाद, मीमांसाका. [तोभी कर्म वाद, इस सोसाइटीमें पूर्ण नहीं है.]

३-परिणाम वाद, महत्-महाबुद्धि तथा मनसोत्पत्ति और अंधपुंगवत् जड चेतनका नित्य संबंध-उनका उपयोग-तद्वत् पुंश्व प्रकृतिका उपयोग-सांख्यमतका.

४-अवतार, सर्वज्ञता और अलंकार, पुनर्जन्म वगैरे पुराण मतका.

५-मेस्मेरिझ्म, भूतप्रेत, प्रयोग, अनुष्ठान, मंत्र, जंत्र, वगैरे तंत्र ग्रंथोंका.

६-ज्ञानसे मोक्ष, मायावाद, संचित क्रियमाणका ज्ञानसे नाश होना, प्रतिबिंब वाद, जीव ब्रह्मकी एकता वगैरे

वेदांत मतका.

७-अभेदवाद, अविकृत परिणामवाद, विरुद्ध भर्माश्रय मंतव्य, यह शुद्धाद्वैतका.

८-अनीश्वरवाद, जडवाद, उन्नतिवाद, सृष्टि रचनाकी शैली योरोपका.

९-पशु पक्षी त्रिकोंमें जीव नहीं, उनके कर्मका फल नहीं, कर्म व्यवस्थापक ओर गृह, उपगृह, लोक तथा पदार्थ प्रति ध्यान चोहान ध्यानी (फिरशते)-वगेरे मान्ना पुराण, कुरान ओर बाइबल मतका.

१०-बुद्धके जो ४ पक्ष प्रसिद्ध हैं उनमेंसे कोई पक्षभी नहीं लिया है, तथापि शुद्धाद्वैत पक्ष निकाल डालें, ओर "ब्रह्ममें हमेशे गति होती है-उसीका रूपांतर यह जगत् है," थि. सो. का इतना कथन मानलेवें तो, अनीश्वरवादि बुद्धके क्षणिक विज्ञान वादसे मिलता है. ओर रूपांतर हुये ब्रह्म वगेरे वादि बुद्ध पक्षोंको मानें तो, बुद्ध रहस्य ग्रंथपर थियोसोफी मत जाता है.

११-ब्राह्मणोंने उपनिषद् न्यून कैर डाले, संन्यासी लोक मडम ओर थियोसोफिकल सोसाइटी मतको दोष देंगे, अपने अपने पक्षमें रहके सर्व थियोसोफी.-वगेरे लेख, वर्त्तमानका सुधारा वाद वा आर्यसमाजका.

१२-गृह, उपगृह, हार, जीवोंकी जाति वगेरे जैन, पुराण मतका.

१३-सिद्धि वगेरे योग पक्ष.

१४-थियोसोफिस्टभाई न्याय, वैशेषिक, रामानुज, आर्यसमाज, वाद्वैत वादीके पक्षको नहीं लेते. रिक्लिस्ति, कुरानी, पौराणो, पारसी समान फिलोसोफी (तत्त्वविद्या) के तो

असंत विरोधी.

इत्यादि प्रकारसे खिचड़ी मत है. और इसी कारणसे उनके ब्रह्म लेख तपासो तो, भूतपर विरोध दोषवा-
युक्त निकलेंगे. यथा:-ब्रह्म. जीवके स्वरूप और उपयोगमें विरोध है-अयुक्त पक्ष है. कहीं तो ध्यानचोहानोको स्वभावतः होना कहा; कहीं तो भविष्य कल्पमें जीवोंको उस पदवीपर पहुँचना कहा; कहीं तो जीवोंको मिश्रित (बुद्धि-मनस-आत्मा) मध्यम वस्तु कहा; कहीं तो अमर कहा. कहीं तो "बलवान, निर्बलको मारता-दधाता है" इस नियमको सृष्टि नियम मानलिया; कहीं तो इसके विरुद्ध पशुवधादि पक्षको निंदा. कहीं तो आकाशकी उत्पत्ति मानी; कहीं तो देवता-लको अनादि अनंत मानलिया. कहीं आकाशको अवस्तु, कहीं आकाश (पोल) को ब्रह्म मानलिया. कहीं तो ब्रह्मका रूपांतर माना; कहीं तो ब्रह्मकी किरणभी मानी. कहीं तो ब्रह्मांडको व्यापक एक ब्रह्मका रूपांतर माना; कहीं तो सातुं लोकको परस्पर ओत प्रोत (व्याप्य व्यापक, व्यप्यक व्याप्य) मानलिया. कहीं तो थि. सां. के मतको सातवां दर्शन लिखडाला; कहीं तो सोधक मंडली मानलिया. कहीं तो वेद, गीता, उपनिषद्को शिरोमणी मानलिया, कहीं तो उसके विरुद्ध जगत्कर्त्ता एक ईश्वरका खंडन करडाला. कहीं तो तमाम मतके आचार्य (इसु, बुद्ध, महावीर, जरतोस्त, स्वीडनबोर्ग, अरस्तु, शमशतबरेज, मौलानारुम, राम, कृष्ण, शंकर वगैरेको ध्यानचोहान-महात्मा-वा योग्य अवतार मानके प्रशंसा की है; कहीं तो उनके पक्षका अपमान किया है. कहीं यथा देशकाल उनको जो चलना पड़ा उसको नहीं निंदा है.

जो इनके सृष्टिकर्मके असंग मंतव्यपर उतरें तो दो-
पोंका बारबार नहीं? कहांतक लिखें—इसको नवीन पुराणीकी
उपमा देना बस है.

तथापि इस मतकी स्थापक 'मडम 'ब्लेवैत्स्की'को तो,
इसलिये धन्यवाद देना चाहिये के उसने स्त्रीजाति हुयेभी
कितना काम किया है. स. १८३० इ. (सं. १८८७) में
जन्मी. युरोप, अमेरीका, चीन, तातार वगैरे देशोंमें फिरी.
स. १८७५ में अमेरीकामें मंडली स्थापि. जडवादका मुका-
बला किया. स. १८७५ (संवत् १८३६) में हिंद विषे आई.
स. १८८२ (१९३९) में मदरास, इलाके आधार गाममें
थि. सो. मंडलीने मंह देखाया. सं. १८८४ (संवत् १९४१)
में पीछे चली गई. ओर कितनेही ग्रंथ बनाये. अंतमें गुप्त
ज्ञानसंहिता बनाके बेमारी पाके स. १८९१ इ. (१९४८)
में मरगई. जोकि वोह हमेशे रोगी रहेतीथी तोभी. इस
१६ वर्षमें युरोपके जडवादी ओर हिंदुस्थानके कितनेक
इंग्रेजीखांकेदिलको हला डाला. "आर्यधर्म, महिमावाला है,"
एसे संस्कार प्रदेशियोंके दिलमें जन्म पाने लगे. खरेखर-
इसुरिब्रस्ति ओर ईरान अरबके आचार्योंसे कम न थी. उसके
तीनों नियम पार पडो. वे नियम यह हैं. १. धर्म जातिके
भेद निवारण पूर्वक भाईबंधी हो, एक धर्म हो. २. धर्मविद्या
के ग्रंथोंका उत्तेजन. ३. तत्त्वज्ञानपर शोध चलाना. यह
तीन मुख्य नियम थियोसोफीकल सोसाइटीके हैं. पार पडें
तो अच्छाही है. यद्यपि नियम विरुद्ध इस सोसाइटीमें
पक्षापक्षीकी गुप्त वास फेलने लगी है; तोभी मडमके लेख
खरेखर इन्हीं नियमोंपर हैं. अतः आशा है के थि. सो. जब
तब नियमोंको संभालेंगे.

माना कि जैसे अरब [गंधार] में मुहम्मद साहेबने अपना धर्म चलाया, सो बड़ी बात नहीं,—लोभियोंको जैन मत पसंद पड़े, यह आश्चर्य नहीं—यूरोपकी अंगली प्रजा, 'इसु' पर कुरबान हो, यह महत नहीं—पंजाबमें ७०० वर्षसे मुसल मानी धर्मसे छाये हुये, अपने आर्यधर्मसे नावाकिफ हुये रंजाबियोंको आर्यसमाजने सीधा किया, वहांके किरानी कुरानीको पीछा हटाया, यह आश्चर्य कारक बात नहीं,—वर्त्तमानके नामके साधु ब्राह्मणोंको पुराण, वल्लभ वगैरेका मत प्रिय हो, इसमें आश्चर्य नहीं, वैसेही इंग्रेजीखांनोंको भगज-दिलको थि—सो. हलाके चेतन वाद पर लावे, यह बात आश्चर्यकारक नहीं; क्योंकि जैसे अरब वगैरेको नवीन बात पसंद पड़ी, वैसेही अन्योकोभी मनमें चोटीहो. जैसे स्वामी दयानंदजी ने तो, प्राचीन मतही बताया*हे; तोभी, भूले हुये पंजाबी वा गोप लोक उसको नवीन जानके मानते हैं. वैसेही मडम साधवीका हे. इधर उधरसे एकत्र करके रचनाकी हे; तोभी, नवीन भूलेहुये इंग्रेजीखां (हिंदू वा यूरोपियन) उसको नवीन नानके आश्चर्यमय और गुप्तज्ञान मानते हैं. सच पूछो तो, आर्यफिलोसफरोंका अनुभव—परीक्षामें आने योग्य तत्व अभी दूर हे; तोभी. उनलोकोंने असलही मानलिया हे.

तथापि मुझे मडम पंडिताकी स्तुति ही करना उचित है क्योंकि. उसने आर्यसमाजके नीचे आर्यधर्म महिमा माने, जनाने वास्ते दूसरी गादी बनाई हे, जोकि प्रचलित धर्म—मत मात्रमें दूषण हैं—निर्दोष सिद्ध नहीं होते, अतः किसीकी प्रशंसा घटित नहीं होती. तोभी, उन सदोषोंमेंभी होन ऐसा मत हे कि जो ओरोसे ज्यादा उत्तम हो ? ओर शोक व्यवहार नीतिके अनुकूल हो ? लोकोंको सुखदाई

हो? यथार्थकी छाया लेता हो? इसके उत्तरमें धर्मसंप्र-
संबंधमें थियोसोफी मत है। शेष भागमें आर्यसमाज उत्तम
है, ऐसा मेरा निश्चय है। यद्यपि यह मान सकते हैं कि पु-
राण, जैन पक्ष समान कायरता, वहम, निर्वलता-पराधीन
फेलात्रेका निमित्त थि. सो. हो, तथापि वर्त्तमानकाल और
व्यवहार दृष्टिसे तो प्रचलित नाना धर्म, संप्र. संस्कारी हों
उस चालको बतानेमें इस सोसाइटीकी चाल कुछ अच्छी
समझता हूं। जो वोह, सयुक्तता आर्यसमाजसे सीखे तो
औरभी अच्छा हो। मूल यथार्थ तत्त्व पर पहुँचने लगे। देश
धर्मकी उन्नति हो। संभव है कि, मेरे उक्त खयाल भूलसे
भरे हुये हों; क्योंकि जमानेके फेरफारसे अन्यथा परिणा-
मभी निकलता है। अतः आग्रह छोड़ता हूं।

(थि.) हमारे पक्षमें वेदके पढ़े हुये, लार्ड, जडज,
बेरिस्टर-वकील और बड़े बड़े मनुष्य हैं, अतः यह मत उत्तम
है। तुम न्यून दृष्टिसे कैसे देख सकोगे?

(स्मी.) इस मतके खंडन करने वाले वा विरोधी
पक्ष धारण करने वाले वेद पढ़े हुये, लार्ड, जडज बेरिस्टर-
वकील और बड़े बड़े हैं (देखो दयानंद स्वामी वेदवक्ता
और राजा-और करनल वगैरे प्रसिद्ध हैं)। महाराणी अ-
पने कुटुंब सहित, रूमका बादशाह, रूसका शाहनशाह, वगैरे
तुम्हारे वेदिये, लार्ड जडज वगैरेसे बड़े बड़े अन्य धर्म पंथमें
हैं, अतः तुम्हारे सिद्धांतमें वोह धर्म उत्तम है। तुम्हारा पक्ष
नाकाम है।

(थि.) थि. सो. मतमें जो जो गुप्त बातें लिखी हैं,
उनके पक्षका जो तुम इस चौथे कल्पके मनुष्यने खंडन
किया है, सो मान्य नहीं होसकता; क्योंकि यह बातें त्रिनेत्र-

वाले महात्माओं ने बताई वा लिखी हैं, तुम्हारे जैसे मनुष्य केवल मनुष्य बुद्धि वा माधारण नियमों पर दोड़नेवाले हैं; वे बातें इन नियम और मनुष्य बुद्धिकी विषय नहीं. उनके तत्त्व, बुद्धि और फिलोसोफी पर हैं; अतः तुम्हारा खंडन व्यर्थ है.

(समी.) आपका कहना कैसे स्वीकार लेंगे? जो जो कहोगे वा बताओगे वा अपने पक्षमें लेनेको सुझाओगे, वे सब, बुद्धि और सृष्टि नियमके विषय होने चाहियें. अन्यथा इतनाही उत्तर बस है कि आपके तीन नेत्रोंमें आगे अभी सात ७ नेत्र हैं, वे जब खुलेंगे तब, हमारी बातें समझेंगे; और आर्य सनातन धर्म जानोगे. जिसको आप महाकल्प कहते हो, उसमें ध्यानचोहानोंको सर्वज्ञ मानते हो, सो तो हमारे महाकल्पका एक पहर है.....आपका गुप्त दिक्षितही हमको बताता है कि थि. सो. का सिद्धान्त यथार्थ नहीं है; नहीं तो हम पूसा नहीं कहते. आपका उन्नति नामा नियम यह कहता है कि थि. सो. जबकि उन्नतिपर पहुँचेगी तब "बुद्ध रहस्य" वाली बातोंको गलत मानेगी; मजकूर खंडन समझमें आजायगा; और अपनी भूल स्वीकारने लगेगी. [जैसा सिर पेरे विनाका अयुक्त प्रश्न है; वैसाही कल्पित उत्तर है]—इत्यादि क्यों न मान लिया जाय ?

(थि.) मंडम ब्लेवैत्सकीने गुप्त महात्माओंसे पूछके वा अपनी तरफसे जो कुछ लिखा है, वोह यथार्थ है, परंतु उसके रहस्यको अभी हम (थियोसोफिस्ट) ही नहीं जानते, तुम तो क्या जानोगे.

[समी.] मानो कि हम और आप तो नहीं समझते, परंतु आपका जो सभासद समझता हो, प्रसिद्ध करे. फेर

देखें-तपासैं. जितना जितना प्रासिद्ध होता जाता है उतना
 उतना सफा होता है. इंग्रेजीमें ग्रंथ हैं उनको धर्म फिलोसोफीके
 अनजान बाह बाह कैसे न करें ? ऐसा होनाही चाहिये. जो
 जैन, बल्लभ, नारीयणस्वामी समान गुप्त रखो तो, ओरभी
 महिमा बढे. परंतु आप वेसा नहीं करते; अतः शोधक, जि-
 ज्ञासु मंडळीसे बाहिर नहीं कहना चाहते इस ग्रंथमें जितना
 लेख है वोह सर्व यथार्थ है. परंतु उसके रहस्यको आप नहीं
 समझते, अथवा सर्व धर्मपंथोंके ग्रंथों वास्ते ऐसाही क्यों न
 मानलिया जाय ? निदान आप सुधरी हुई मंडलीके सभा-
 सदाके ऐसे अनुचित उपदेश अयोध्य हैं. सच्चे लुपे नहीं
 रहते, उनका खंडन नहीं होता. "सत्यमेव जयति" इसपर
 आरुढ रहो. जेमे बुद्ध देवने यथाशिष्य वा यथा देशकाल
 परस्पर व्याघातवाला पक्षभी बताया और लोगोंको अनुया-
 यी किया, वेसे आपकी इच्छा होतो. अन्य पक्षों समान आ-
 पभी करें. स्वतंत्र हैं परंतु जय, सत्यकी होगी. अन्यथा अ-
 न्य मतों समान हालत होगी.

शुद्धद्वैत [वल्लभपंथ वगेरे मत] भी पुराण मतकी शाखा है, इस मतके ग्रंथ पूर्ण नहीं हैं। भक्ति सूत्रोंका अनुयायी है। उपरका भाग प्रसिद्ध है। अंतरका अपूर्णतासे वा कोई अन्य गुप्त कारणसे यथायोग्य प्रसिद्ध नहीं।

यह तमाम [जीव-पंचभूत-गति-ईश्वर वगेरे ब्रह्मांड] ब्रह्म है। “सर्व खल्विदं ब्रह्म” “श्रीकृष्णशरणंमम” यह इसका सिद्धांत है। जेमे ‘कलवा’ अपने अंग बाहिर निकालता है और मुकेड लेता है, ऐसे ब्रह्म, जब मृष्टिरूप परिणाम पाता है, तब ब्रह्मांड होता है। जब संकुचित करता है, तब प्रलयरूप होता है। इस प्रकार ब्रह्म-विष्णु अपनी लीला करता है। आपही जीव आपही दासरूप होता है। आकाश, काल, तम, प्रकाश, जल, शीत वगेरे तमाम उसीके परिणाम हैं। वही बंधभोक्षवाले जीवरूप होता है। वही अवतार धरता है। तमाम दृष्टश्रुतका समूह ब्रह्मरूप है। जीवोंको कर्मानुसार स्वर्ग, नरक प्राप्ति वगेरे उसका लीलारूप खेल है। अन्यथा न अन्यथा करनेमें समर्थ है-करता है। यथा पापीको क्षमा, धर्मात्माको स्वर्ग न देना, इत्यादि करनेमें स्वतंत्र है। सर्वका प्रेरक है इसमतका विरुद्ध धर्माश्रय अविष्कृत परिणामवाद है।-इतना (मल मूत्ररूप) रूपांतर होतेभी पुनः ब्रह्म अपने असली स्वरूपमें आठेरता है। *

*व्याससूत्रपर अपूर्ण वल्लभ भाष्य [सुनते हैं] गीता, भागवत, नारद पंचरात्र वगेरे इस मतके मान्य ग्रंथ हैं। जितने गोस्वामी-आचार्य होते हैं, उनको उनके अनुयायी प्रभुजी ईश्वर-कृष्णका अवतार मानते हैं। स्वयंभी इस बातको गुप्त रूपमें स्वीकारते हैं। !

[भर्माक्षक] जो इस पक्षका स्वीकार हो तो, पूर्वोक्त अभिन्न निमित्तोपादान [दर्शन १४] वाले दोष प्राप्त होते हैं—ब्रह्म विकारी ठेगना है. उपादयवाले तमाम दोष [जड़-नाजसात-दुःख-दुर्गन्ध-छल-झूठ-राग-द्वेष-वगेरे], ब्रह्ममें मानने पड़ेंगे. यह निपुण (सर्व ब्रह्म है) किसने जाना? तहां ज्ञाताने भिन्न. जगतको मानना चाहिये.—इदं पद सर्व पद का वाच्य वक्ता-ज्ञातासे भिन्न स्पष्ट है सर्व ब्रह्म, ऐसा माननेसे पाप-पुण्य-गोहिंसा-मांस भक्षण-गोस्वामी-श्रीजी महाराजोंको शिक्षा देनी (हुई है) मूर्तिखंडन, वगेरे निषिद्ध नहीं मानसकर्म कर्मोपामनादि साधन और स्तुति, प्रार्थना भक्तिमार्गका उच्छेद होगा. रासलीलामें यवननादि-सर्वको शामिल करना पड़ेगा. ब्रह्म सावयव-सांश ठेरेगा. अधिष्ठान विना, अणु, अणु मानके समूहको ब्रह्म पदका वाच्य ठेरावें तो, अन्योऽन्याश्रयताकी असिद्धिसे यह पक्ष असमीचीन रहेगा. सर्वदा अक्रिय आकाश, ब्रह्मपदसे इतर ठेराना पड़ेगा, क्योंकि कछवाथे [दरयाई जानवर] समान स्वगत भेदरहित ब्रह्मका एक अंग हिले और दूसरा गतिमान न होवे, ऐसा कथन-मंतव्य वालकोंकी कहानी समान है विकृत या अवि कृत-परिणाम मात्रही देश [आकाश-जंघे] विना नहीं होस कता. उनकी श्रुति प्रतिपाद्य सर्वथा निष्कलंक-व्यापक-अ-क्रियावान-परिणामी बताना, गोस्वामी*—यति जी वा व्यभिचारीको आचार्य-गोस्वा-मि तथा जबकि 'सर्व ब्रह्म,' तो स-ब्रह्म; इसलिये शुद्धाद्वैतका निषे-ध अमूर्तः" "न तस्य प्रतिमा

अस्ति"—श्रुति वाक्यभी प्रमाण मानने चाहिये. आकाशा-
दि निराकार-अमूर्त्त, कभीभी मूर्त्तिमान [शब्द-अग्नि-तम
किजली-आकर्षण-मन-शक्ति-राम-कृष्ण-विष्णु वगैरे मूर्त्ति
वाले साकार हैं]. नहीं होते-नहीं हो सकते. (ईश्वर प्रसंग
धांचो). जो ब्रह्मकी नानारूप लीला मानके अल्पज्ञ कर्त्ता
भोक्ता, सर्वज्ञ, अकर्त्ता, अभोक्ता, स्वप्न नाना परिणाम मानें
तो. एक अद्वितीयमें विरोधी धर्म अमान्य होनेसे चोर सा-
हुकारकी समानतावाले दोष आवेंगे तम प्रकाशका भेद-अ-
भाव भावका भेद-ओर विभुपरिच्छिन्नका भेद, यह सर्व ब्रह्म
प्रकृति ओर वस्तु मात्रका इतरेतरत्व स्पष्ट जनारहे हैं. जो,
गीहूं, बाजरेके मिश्रण रांशी समान [यह सर्व धान है] एसा
मानके उक्त वाक्यका अर्थ लेंवें तो, परिभाषा मात्रका भेद
रहता है, जडवादि वा द्वैतमत्वन जाता है. तथापि जब जड,
चेतन, ज्ञान, गति, बंध ओर मोक्षादिका विभाग-विवेक क-
रेंगे तब, पूर्वोक्त दोष प्राप्त होंगे. निमित्त विना व्यर्थ लीला
करनेसे ब्रह्म उन्मादि-मूर्ख ठरेगा. व्याससूत्रके विरुद्ध
ओर किरानी, कुरानी, इरानी वगैरेके ईश्वर समान शुद्धद्वैत
का ब्रह्मभी दोषी-भोक्ता-देवाना-गांडा वा अन्यायी मानना
पडेगा. थि. सो. मतवाले दोषभी आवेंगे. ओर पूर्व दर्शनोंमें
जो जो अद्वैतपक्ष विषे ओर सर्वज्ञत्वादि प्रसंगमें लिखे हैं वे
तमाम दोष इस मत ओर लालजीके अवतारोंको ग्रसेंगे.

हडकाये हुये कुत्तेकी लालका प्रवेश होनेसे कुत्तेके
काटे हुये रोगीके पेटमेंसे कुत्ते जेमे जीव निकलते हैं; वैसे
भृंगकी लाल ओर कीटकी योग्यतासे कीट, भूत होता है,
एसे शारुप्य मोक्ष माने वाले वा आकाश गंधर्व व्यापक
व्याप्य समान सालोक्य वा सामीप्य वा सायुज्य मोक्षवादि

किंवा शरीर अपेक्षासे राजा रंककी समानता समान जीव-
श्वर एक होना मानने वालोंकी बुद्धिपर आश्चर्य !

मोक्ष निर्णय विना उसके साधनका निर्णय असंभव;
उनके विना मुमुक्षता नहीं बनती. जिस मतके संस्कारसे
मुमुक्षु बनता है, उसी मतके साधनमें पड़ता है; परंतु जब
उस मर्त-धर्म-पंथ तथा उसी धर्म-पंथकी मोक्ष और उसके
साधन अन्य पक्षकारों द्वारा निर्णय करता है,— इस प्रकार
सर्वको शोधता है तो, सर्व मत-पंथ-धर्मकी मोक्ष, उसके
साधन और धर्ममें मोटी पोल निकलती है. परीक्षा वासते
एक यही मत बस है. (देखो छपा हुआ पुष्टिमार्ग और
लाइबल केस).

संक्षेपमें इस [शुद्धाद्वैत] प्रकारके मत वालकोंकी
कल्पित कहानी समान हैं और अज्ञ-वालकोंको मोहित कर-
ते हैं. चक्र-रासलीलामें घुमाते हैं—इस अयुक्त मतका जो
निकृष्ट परिणाम निकला, वोह और इस मतके दोष लोक
प्रसिद्ध हैं [देखो पुष्टिमार्ग नामक ग्रंथ और महाराजका
लाइबल केस. इसादि कारणसे विशेष लिखना उचित नहीं
समझा. उद्देश मात्र दोष जनाये हैं.

(ग.) विदेशी अद्वैत.

वक्ष्यमाण कथा कहांतक सत्य है वा असत्य होगी—सो
हम नहीं कहसकते; परंतु सुनते हैं और थियोसोफिस्टोंके ग्रं-
थोंमें वांचते हैं. उस अनुसार लिखते हैं:—याहूदीकेबाला, क्रि-
श्चियनोंमें डोमीनकनब्रुका तथा फेलम्बूक स्पीनोझा वगैरेका वि-
चार तथा मुसलमानी और जरतोस्त धर्ममेंसे सूफीतरीका
और चीन वगैरे देशोंमें, बुद्ध सिद्धांतसे अविरुद्ध 'लेओट्सा'

का प्रचार किया हुआ मार्ग—यह तमाम जीवेश्वरकी . एकता और जगत्का मिथ्यात्व तथा अभेदसे मोक्ष [अर्थात् केवला-द्वैतानुसार] मानने हैं. अद्वैतज्ञानियोंमें ‘स्पीनोझा’ ‘हेगेल’ [जिसके वास्ते, “डेवीडमेसन—रीसंटब्रिटीश फिलोसोफी” विद्वानोंकी साक्षी लेके दुनियामें आखरी नत्व ज्ञानीकी पदवि देती है] प्रसिद्ध हैं. स्कोपनहोअर, पेरेसेल्लसस, जेकबव्हीम, ओलिफास, लेवी वगैरे धर्म और उपनिषदानुसार अद्वैत मतमें कुशल थे. इनमेंसे मुसलमानोंके सूफियोंका मत उपर लिखे जैसा है, यह उनके ग्रंथ पठन और फकीरोंके संगसे ज्ञात हुआ. अन्यके वास्ते विशेष नहीं कहसकता. तोभी इतना तो जितांना जरूर है कि, जिस प्रकारका नवीन वेदान्तियों, किरानी, पौराणी, इरानी, थियोसोफियोंका [सजातीय, विजातिय, स्वगत भेद-रहित] अद्वैत है, वसाही उनका हो तो, असिद्ध है जिसकी चर्चा-प्रक्रियाओंके दोष ऊपर कहे हैं. और जो यथार्थ बोधक उपनिषदों समान हो तो, जब तक उनका मंतव्य संपूर्ण नहीं देखें - न जानें, वहांतक उनके मत विषे कुछ नहीं कहा जाता. दूसरेके लिखे वा माने हुये वा अर्थ किये हुयेपर विश्वास रखें तो, उपनिषद्के अर्थ द्वैत और अद्वैत—उभय पक्षमें लेजानेवालोंने जो कुछमानाहै सो—उभय पक्ष मानने पड़ेंगे. कुछ सिद्ध न होगा. तथापि जब वे वा अन्य कोई प्रकारका मत समक्ष हों, तब उसे वक्ष्यमाण “मतमान” में ‘तोल’ लीजे. दूषण भूषण स्वयं जान सकोगे.

[घ.] बौद्ध मत.*

बौद्ध मतमें दो पक्ष मुख्य हैं.—शून्य और अशून्य. अ-

*बौद्धमतके स्थापक बुद्धदेवको २५०० वर्ष हुये हैं. तमाम

शून्यके अद्वैत [योगाचार] ओर द्वैत (सोत्रांतिक ओर वैभाषिक) यह दो भेद हैं। वस्तुतः क्षणिक पक्ष,—पिछले तीनों पक्ष—द्वैताद्वैतमें हे।

भूमंडलमें जों दो अर्बुद मनुष्य हों तो, ७० किरोड बुद्धमतके हैं—अर्थात् सर्व धर्मोंसे विशेष व्यापक हे। बुद्धमतकी बड़ी चार शाख हैं; किसीका ऐसा कथन हे कि बुद्धने श्रोताकी बुद्धि अनुसार उपदेश किया, इसलिये मतमें भेद पड़े। उसका रहस्य प्रचलित पक्षों से अन्य था। किसीका यह कथन हे कि, उसके अनुयायियोंने पक्ष बना लिये। कोई उसे ईश्वरवादि कोई उसे अद्वैतवादि मानता हे। उसके सूत्र कम मिलते हैं। जो मिलते हैं वे खंडित नाना अर्थभेद वाले मिलते हैं उसके बड़े ४ पक्ष यह हैं।

१ माध्यमकः—असत् स्याति—ज्ञान अपने आपमें अवस्थित हे। जैसे रज्जुमें सर्प, न था, न हे, न होगा; अतः शून्य हे तद्वत् यह तमाम त्रिपुटी—प्रपंच हे। अर्थात् शून्यरूप हे।

२ योगाचारः—आत्मख्याति—विज्ञानसे इतर बाह्यांतर कोई पदार्थ नहीं हे। किंतु एक विज्ञान नामा पदार्थ हे। वोह क्षणिक—गतिवान परिणामी हे। क्रमशः त्रिपुटिका रूप रखता हे। जब ज्ञेय परिणाम हो तब, ज्ञान ओर ज्ञातारूप नहीं। जब ज्ञातारूप परिणाम हो तब, ज्ञेय ओर ज्ञान परिणाम नहीं। उस विज्ञानकी आलय (अहंप्रत्य) ओर प्रकृति, यह दो धारा अनवच्छिन्न—क्षण क्षणमें होती रहती हैं इसका निमित्त पूर्व वासना हे, वासनाके अभाव हुये विज्ञानकी स्थिति मोक्ष—निर्वाण हे। इस मतमें कारण कार्यसह वृत्तिमान वा तादात्म्य संबंध संबंधीकी अपेक्षावाला मुख्य अनुमान प्रमाण हे।

३ सौत्रांतिकः—वाह्य पदार्थ मानता हे। उसका विषयी विज्ञान हे। परंतु वाह्य पदार्थ अनुमानके विषय हैं प्रत्यक्ष नहीं। शेष क्षणिकवादवत्।

शून्यवादकी साक्षी वास्ते शून्यका सिद्ध कर्त्ता—अनुभव करनेवाला उससे भिन्न होना चाहिये. शून्यसे नाना दृश्य पदार्थकी उत्पत्ति असंभव. इत्यादि प्रकारसे शून्यवाद समीचीन नहीं.

जो विज्ञानसे भिन्न बाह्य पदार्थ मानें तो, उनको अधिष्ठा-
नकी अपेक्षा ओर वक्ष्यमाण द्वैत पक्षवाले दोष आवेंगे. नाना
विज्ञान ओर नाना पदार्थ (ज्ञेय) मान्नेसे जीव, अजीव पक्ष
स्वीकारनेसे द्वैत पक्षवाले दोष आवेंगे. जो एक विज्ञानका
ज्ञान ओर दूसरेका ज्ञेयाकार [परोक्ष अपरोक्ष पदार्था-
कार] होना मानें, तो एक दूसरेका सहचारी नियमनसिद्ध न
होगा; जहां एक घटको ४ मनुष्य हाथ लगाके देखें, वहां
चारोंको ४ घट प्रतीत होने चाहिये; परंतु ऐसा नहीं होता.
जो पदार्थाकार रखनेवाले विज्ञान अनंत मानोगे तो, परमाणु-
वाद-प्रकृतिवाद सिद्ध होगा. किंवा वेदांतपक्षका स्वप्नवाला
अविद्यावाद स्वीकारना पड़ेगा. उसमें पूर्व दर्शनोक्त दोष आ-
वेंगे. जो स्वप्नवत् विज्ञानाकार त्रिपुटी मानके क्षणिक विज्ञान-
का परिणाम मानें, ओर अंतमें विज्ञान मात्र रहनाही स्वी-
कारें, तोभी वेदांतपक्षवाले दोष आवेंगे, [शेष दोष वक्ष्य-

४ वैभाषिकः—अर्थज्ञान अन्वयित पक्ष है. अर्थज्ञाता, ज्ञेय
भिन्न मानके सिविकल्प, निर्विकल्प, यह दो भेद ज्ञानके मानता
है. ओर विज्ञानसे भिन्न बाह्य पदार्थ प्रत्यक्षके विषयभी हैं, ऐसा
स्वीकारता है. शेष क्षणिकवादवत्.

५ लंका वगैरे देशोंमें ईश्वरवादिभी बौद्ध हैं. ओरभी रु-
पांतरवाली अनेक शाखा सुनते हैं.

६ यह पक्ष द्वैताद्वैत रूपमें है. तथापि एक पक्ष अद्वैतमें गिनते
हैं; इसलिये यहां प्रसंगमें लिया गया है. ओर संक्षेपमें खंडन जनाया है.

माण अंक ३ में वांचोगे.]

तदुपरांत जो बौद्धमतका ईश्वरवाद पक्ष मानो तो, पूर्वोक्त ईश्वर प्रसंगवाले दोष आवेंगे.—इस प्रकार बौद्ध मन्त्रके अंदर (और द्वैतवादमें भी) में दोष हैं.—असंगत मत है.

. (अं.२). द्वैतासिद्धि.

अद्वैतपक्षोंका उच्छेद जानके अद्वैतपक्षवादि, द्वैतपक्ष के दोष जनाता है:—

[सिद्धांति] जेमे ऊपर अद्वैत मतका समीक्षकने खंडन किया, वेसेही वोह (समीक्षक) जो जो पक्ष मानेगा सोभी अयुक्त—असंगत रहेगा. अर्थात् द्वैतमतमात्रभी समीचीन नहीं; *किंतु सदोष है. यथा—जो कोई द्वैतवादि ईश्वर वा शक्ति वा अन्य वस्तुको व्यापक मानता होगा उसको, पूर्व प्रसंग [व्यापकमें अन्य स्वरूपका अपवेश और अकर्तृत्व है] समान. स्वपक्ष छोड़देना पड़ेगा. और जो अनीश्वरवादि हैं (जेसेके जैन, पूर्वमीमांसा, सांख्य—ईश्वर नहीं मानते; परंतु देशकाल आत्मादिको व्यापक मानते हैं), उनकोभी, पूर्व कही हुई रीति समान स्वपक्ष त्याग करनी पड़ेगा. और जो व्यापक वस्तुको नहीं माननेवाले [युरोपके फिलोसफर—हे-

१ अंक [३] पक्षतुला, प्रसंगगत नोट नं. ६ वांचो.

*द्वैत, द्वैताद्वैत (वक्ष्यमाण अंक ३ की पहिली नोट वांचो ईशानी, यदूदी, किरानी, कुरानी, ब्रह्म, प्रार्थनासमाजी और कोः पुराणीका अनुपादान—अभावजन्य सृष्टि है, यह मत है; पुनर्जन नहीं मानते और जीवको सादि सांत कहते हैं. यह पक्ष द्वैताद्वैत के अंतरगत हैं—एसे अभाववादि, ईश्वरवादि पक्षोंकी असमीचीनता प्रसंगोपात पूर्वमें आचुकी है.

मिल्टन, हरबर्ट-सायन्सवादि-आकर्षणवादि, चार्वाक, परमाणुवादि, जडवादि वा परिच्छिन्न ईश्वरवादि इत्यादि] हैं।
 उनको, परिच्छिन्न जडादिके व्यापक अभिष्टान माने बिना, छूटका* नहीं है क्योंकि जिस समय आकर्षणके स्वरूपका निर्णय करोगे वा ग्रहादिक अन्योऽन्याश्रयकी तपासपर उतरोगे, वा सृष्टिके अनादित्व और स्वभावतः विद्यमानके शोध पर दृष्टि डालोगे, किंवा प्रत्येक पदार्थके स्वरूप लक्षण (अणु, मध्यम वा व्यापक, सावयव वा निरवयव, भाव वा अभाव, जड वा चेतन, विरोधी, वा अविरोधी, उपादान वा उपादेय, कारण हे. वा कार्य इत्यादि) पर ध्यान दोगे वा परिच्छिन्न ईश्वरकी सत्ता तपासोगे और अनुभव इत्यादिका निर्णय करोगे; उसीकालमें परिच्छिन्न वादकी परि समाप्ति होजायगी. और जो द्वैत क्षणिकवाद [वा शून्यवाद] है, उसका परि अवसान तो, उसके मूलको निरवयव मानके परिणामी मानना वा उसको, जाननेकी अपेक्षावाला (साक्षी) सिद्ध होनेसेही सदोष जान पड़ेगा. एक विज्ञान वा नाना क्षणिक विज्ञानके निर्णय करनेपर अव्यवस्था

* अधिष्ठान बिना अणु अणुमानें तो, अन्योऽन्याश्रयता नहीं बनती. और उस अणुवाला रस्सी [दोरी] माननेसे यथोचित व्यवस्था नहीं बनती. उस रस्सी बननेकोभी आधार चाहिये. तमाम ब्रह्मांड [अणु समूहात्मक सृष्टि] के गोलका आधार मानना पड़ेगा. जैसे जलमें डुबकी मारें वहां आकाशने शरीरको अवकाशदिया; परंतु चारुं तरफके जलका भार शरीरपर नहीं मालुम होता, उसका कारण जलकी आधारता है-अर्थात् चारुं तरफसे जल महारता है यह आकाश और आधारका अंतर है. निदान आधारबिना माने छूटकारा नहीं.

और व्यवहारमात्रकी असिद्धि होगी तथा अपरोक्षत्वका सर्व वादमें दोषही है। जब किसी प्रकारका भी द्वैत [दो पदार्थ] मानोगे, तब उन परस्परमें भेदवादही दोषको सिद्ध करदेगा। जैसेके घट [परमाणुवादी] का पटमें भेद सो, भेदसहित है वा भेदरहित है? इसका उत्तर नहीं बनेगा। घट, पट भेदसहित पटसे भेदवान है तो, वा घट पट भेदरहित भेदवान है तो, वा घट पट भेदरहित भेदवान है तो, वा प्रतियोगी विना धर्मीमें भेदकी सिद्धि अन्योके भेदसे मानेंगे तो, वा घट पटके भेदोंके भेदमानने पड़ेंगे तो, वा घटगत पटभेदका घटसे भेद मानेंगे तो;—निदान दरेक रीतिसे अनवस्था, अन्योऽन्याश्रय वा आत्माश्रयादि दोष आवेंगे। और जब द्वैतवादि ऐसा कहेगा के, 'अभाव वा भेद कोई पदार्थ नहीं है, किन्तु एक कल्पनामात्र है।' तब, 'भेद है,' एसी सिद्धिही नहीं होगी।—उसको चूपही रहना पड़ेगा।

तथा सो भेद वा अभाव वस्तुतः कुछ हैं तो, अण हैं वा मध्यम हैं वा विभूपरिमाण हैं? (इन तीन परिमाणसे इतर कोईभी वस्तु नहीं होसक्ती। तद्वेतर जो मानोगे सो, कल्पितसे इतर नहीं सिद्ध करसक्ते।) अब जो भेद वा अभावको अणुरूप मानोगे तो, एक परमाणु विशेषका अभाव, परमाणु अधिकरणसे इतर सर्व देश [आकाश] में है, अत्र अणुरूप नहीं ऐसा, सिद्ध हुवा। और जो विभू मानोगे तो, देशका अभाव देशवत् विभू होना चाहिये; परंतु एक परमाणु और अणु अधिकारमें, विभूदेशके विभू अभावको आश्रित मानना कल्पनामात्र है वा असंभव है तथा, परमाणुके अणु अधिकरणसे इतर देशमें, उसका अभाव

नहीं है, इसलिये विभू नहीं है. और जो घटादि स्वरूप परिमाण समान तीनों प्रकारका परिमाण मानोगे तो, दो परिमाणका पूर्ववत् खंडन समझलेना चाहिये, शेष रहा मध्यम परिमाण भेद (अन्योऽन्याभाव) सो जन्य होना चाहिये, परंतु द्वैतवादमें नाना वस्तु अनादि हैं तो, उनका भेदभी अनादि होना चाहिये. अर्थात् अजन्य है. इसलिये अभाव वा भेदका मध्यम परिमाण कहना असंगत होगा. और जो हठसे मानभी लेवें तो, उसकी उत्पत्ति पूर्व भेद सिद्ध नहीं होगा. तथाही उसका उपादानभी अभावरूप कहा चाहिये. इसप्रकार उपादान अणुपरिमाण कहना पड़नेसे पूर्वोक्त दोष आवेंगे.

औरभी, जो नाना परिच्छिन्न पदार्थ हैं सो, देशवर्ती हैं वा देश रहित ? जो देश रहित कहोगे तो, क्रियाका अभाव होगा, गति विना कार्यका अभाव होगा; परंतु कार्य और गति तो देखते हैं; अतः देशवर्ती पक्ष मानना पड़ेगा; तहां, देश (आकाश) कोई वस्तु है वा नहीं ? जो देश स्वरूपमें कोई वस्तु है तो, उसके स्वरूप भागमें परमाणु स्वरूप भाग नहीं है, ऐसा माननेसे देशाभाव मानना पड़ेगा. और उक्त दोष आवेगा. जो यह कहो के परमाणुके चारुं तरफ देश है स्वरूप भागमें नहीं तो, देश (आकाश) चालनी समान छिद्रवान लचकी मानना पड़ेगा. अर्थात् परमाणु समूहात्मक है; ऐसा माननेसे पुनः गति, प्रवेश, अप्रवेश आदिकी अन्य-वस्था होगी.

औरभी, जो आकर्षण नामा पदार्थ मानके गति, स्थिति और आधारकी व्यवस्था करोगे, तो आकर्षण अणु है वा मध्यम वा विभू परिमाण है ? इस निर्णयपर जानेसे अनंत

दोष प्राप्त होंगे.-आकर्षणकीही सिद्धि न होगी वा अव्य-
वस्था रहेगी.^१ [विस्तार भयसे नहीं लिखते. बुद्धिमानने

१ आकर्षण यदि कोई वस्तु है तो, उसका परीक्षासू नि-
र्णय कर्तव्य है:-लोष्टके खेंचनेवाले-आकर्षण वाले चंबुके टुकड़े
करें तो, उसकी उसमें रही हुई आकर्षण वा विद्युत, न्यूनरूपमें
विभाग पा जाती है १, किंवा ज्योंके फिरनेसे अन्य ग्रहोंकी उनमें
रही हुई आकर्षण, लंबी ओछी होने योग्य है २, किंवा गृहोंकी
आकर्षण, परस्परमें कहीं न कहीं अवश्य टकराने योग्य है ३, किंवा
भारी हलके पदार्थ खेंचनेमें, उसके न्यूनाधिकरूप परिणाम होते
हैं ४, किंवा नेगीटिव पाजीटिवकी समानि तुलना होने वास्ते उ-
सको दौरा करना पड़ता है, तिस बिना पृथ्यादिकी अपनी कक्षामें
नियमत गति नहीं होसकती. ५, इत्यादि अपरोक्ष परीक्ष कारणोंसे
यदि आकर्षण कोई वस्तु हो तो, वोह मध्यम (अणु अणु समूह
परिणामी) जन्य मानी पड़ेगी. तथाही उक्त कारण और मध्यम
होनेसे, उसका आधार. द्रव्य-परमाणु-गृहादि पदार्थ हैं, ऐसा
सिद्ध होगा. जो यूं हो तो, यह प्रश्न उठता है कि, आकर्षण द्रव्य
है वा किसीकी शक्ति है वा गुण है? यदि द्रव्य मानें तो, वोह वि-
भु, स्वतंत्र, चेतन, न्यामक, इच्छा शक्तिवाली है वा इन बिनाकी
है? तहां उक्त रीतिसे विभु वगेरे विकल्प असिद्ध हैं. पराधीन काम
करने योग्य होनेसे स्वतंत्रभी नहीं. तद्वत् चेतनादि संबंधमें जान-
लेना चाहिये. एतद्दृष्टि परिच्छिन्न जड है; ऐसा मानें तो, परिच्छिन्न
होनेसे किसीके आधार रहने योग्य है.-स्वयं. आधार नहीं जो
द्रव्य [गृहादि] की सत्ता-शक्ति वा गुण है तो, द्रव्य देशसे इतर
स्थानमें नहीं जासकती; अतएव परस्परके आधार और नियमकी
स्वतंत्र हेतु नहीं होगी. इत्यादि रीतिसे आकर्षण मात्र द्वारा व्यवस्था
नहीं होसकती. विद्युत विषेभी ऐसेही ज्ञातव्य है.

पूर्व अभाव-भेद समान कल्पना करलेना चाहिये]

अब जो प्रत्येक द्रव्य और गुण के स्वरूप तथा उनके संबंध और जाति (धर्म) तथा विलक्षणत्वका विवेक करने-को उद्यत हों तो, निर्णय समय द्वैत (भेद) वादीके मन बुद्धिकी जिह्वा चप चप करने लगजायगी. २

२ द्रव्यके कौन देशमें गुण, स्वभाव, आकर्षण, शक्ति-सत्ता, धर्म रहता, हे ? तहां पूर्वोक्त स्वरूप अप्रवेश प्रसंगानुसार, द्रव्य गुणादि, परस्पर व्यापक व्याप्य नहीं होसकते. उपरके भागमें लिपटे हुये मानें तो, उनको [अणु अणु जन्य]—मध्यम मात्रा पड़ेगा. जो 'एक भागमें हैं' ऐसा मानें तो, संयोगी तथा अणुही ठेरेंगे. अतएव उनको गुणादि रूप नहीं दे सकेंगे. तादात्म्य, समवाय, भेद अभेद, वा भेदाभेद-संबंध वाले सिद्ध न होंगे. संबंध विना, द्रव्य साथ कैसे रह सकेंगे ? निदान, यातो-गुणादि, स्वरूपसे कोई वस्तु नहीं होंगे, यातो द्रव्यरूप वा द्रव्यकी अवस्था होंगे. ऐसा, सिद्ध होनेसे, द्वैतवादीका पक्ष पदपदपर असमीचीन रहेगा.

तद्वत् शब्दप्रमाण मानेके मूल-शब्द स्वरूपके निर्णयमें जानलेना चाहिये.—जो सूर्यवत् शब्दरूप अपनी स्वतः प्रमाणता सिद्ध करने वा ज्ञान करानेमें समर्थ होता हो, अन्यकी अपेक्षा बिना बोध कराता. किसी (अंधादि) कोभी अन्यकी अपेक्षा नहीं होनी चाहिये. सब उसे वतः प्रमाण मानते; परंतु शब्दमें स्वयं शक्ति नहीं; अतः ऐसा नहीं होता. अर्थात् कहे हुये मंत्र-प्रमाणको वा उसके सूचन किये हुये अर्थको युक्ति, सृष्टिनियमादि प्रमाण लंके सिद्ध करना पड़ेगा. अन्यथा वेद मंत्रकी निंदा करना हे. जो कहे हुये मंत्रके वचनको सयुक्त सिद्ध नहीं करसकें, तो वेदका कथन अयुक्त होगा, सा विश्वास होजाता हे इस लिये वेदादि-शब्दप्रमाणको परतः माणही मान्ना पड़ेगा. कारण कि "वेदादि-शब्दप्रमाण स्वतः

जो द्वैतवादि जैनमत समान, अनैकांतिक (अनि-
प्रमाण हे, " ऐसा निर्णय वा निश्चय वा मंतव्य, बुद्धि आधीन है।
अन्यथा अग्नि उष्ण प्रकाश रूपवान् सर्वको स्वतः सिद्ध प्रमाण
होता। अमुक उसे प्रमाण मानता है, अमुक नहीं मानता है, ऐसा
भेद नहीं होता।

इत्यादि प्रकारसे परिच्छिन्न द्वैतवाद विषे नाना दोष हैं।
विशेष विस्तार देखना होंतो, भेदधिकार, तत्त्वदर्शनादि ग्रंथका
अवलोकन करें,

जो स्वभाव वादि बीचमें कूदे और कहे कि, परस्पर प्र-
वेश तथा कार्यमात्र स्वाभावतः होते हैं और अमुक प्रकारको शंका
समाधानादिमो स्वाभावतः होते रहते हैं। तहां, स्वभाववादसे पूछ-
ना चाहिये कि; स्वभावका लक्षण क्या है? जड है-चेतन है-अणु
है वा विभु है? आश्रित है कि आश्रय है? अणु अणुका भिन्न
स्वभाव है वा एक है; ? उत्पन्न हुवा क्यों नाश होता है? अमैथुनज
मनुष्य क्यों नहीं होते? विच्छ्र मैथुनी अमैथुनी क्यों होतेहैं? जू वंगे
अमैथुन क्यों होतेहैं स्वभावका दृष्टा तद्विन्न है वा अभिन्न? स्वभाव
परोक्ष है वा अपरोक्ष? स्वयं नियामक है वा नही? अमुक परमाणुका
अमुक परमाणुके साथ संयोगीकरण हो, अमुकके साथ न हो, इसमें
योग्यतादि हेतु हैं? वा स्वभाव है वा क्या? इत्यादि प्रश्नोंके उत्तर-
निर्णयमें उसका मंतव्य बाध होजायगा? स्वभाव कोइ पदार्थही सिद्ध
न होगा। किंतु कार्यमात्र योग्यता, आकर्षणादि नियमोंसे होते हैं; यह
परिणाम निकलेगा। परस्परका परस्परमें प्रवेश स्वभावसे है, यह बात
सिद्ध न होगी। स्वरूप अप्रवेशका सवाल खडाही रहेगा। जो स्वभाव
पदार्थ नहीं, ऐसा माने, तो स्वभाववादका उच्छेद होगा निरर्थक-
अलीक मत होनेसे विस्तार नहीं करते। [तत्त्वदर्शन नामक ग्रंथमें इह
मतका सविस्तृत खंडन है।]

स्थित, स्याद्वाद) मानके निर्वाह करनेको जावे तो, पदार्थों के स्वरूप, तिर्थकरादिकी अस्ति नास्ति, बंध, मोक्ष, कर्मफल, द्वैत, अद्वैत वा द्वैताद्वैत-इत्यादि नगण्य मंतव्य-सिद्धांत कथन श्रवण और दृष्टमात्रमें अव्यवस्था रहेगी. सम्यक्प्रकारसे कुछभी-एक निश्चय नहीं होगा. •

तद्वत् अन्यमतवाद-पक्ष (भेदाभेद, सत्यामत्य, उभय विरोधी पक्ष माननेवाले) वा शून्यवाद माननेवालोंमें असंभव, विरोध, वा दृष्ट विरुद्ध-इत्यादि दोष आते हैं (अप्रसंग और ग्रंथ विस्तारभयसे नहीं लिखते. बुद्धिमान वास्ते उक्त कथ नहीं बस हे.) •

इसी प्रकार अनेक युक्ति और सृष्टि नियम ऐसे हैं क, व्यापक वा व्यापक व्याप्य, परिच्छिन्न वा क्षणिकादि-वाद-मंतव्य अर्थात् समग्र प्रकारके द्वैताद्वैत वादमें दोष आते हैं. केवल शब्द वा मनोराज्यमात्रसेही नहीं किंतु, निर्पक्ष शोधक बुद्धि परीक्षासेभी, उस शोधकके मंतव्यनामा सुखपर, वे नियम-थप्पड (तमाचा) लगादेते हैं और उसको चुपही रहना पड़ेगा; किंवा स्वपक्ष त्यागना पड़ेगा. और द्वैताद्वैतसे विलक्षण कोई सिद्धांत नहीं होसकता. यदि मानोगे तो उभय पक्षवाले और विरोध सूचक-अनेक दोष आवेंगे. अतः निर्दोषाभावसे आप (समीक्षक) का खंडनभी स-दोष होगा और किसीके पक्षको सदोष नहीं कहसकोगे. क्योंकि निर्दोष कोईभी नहीं.^१ इस कथनकी अर्थापत्तिसे यह परिणाम निकल सकता है वा विचारमान पुरुष नि-

१ संस्कृत भाषामें 'खण्डन खण्डखाद्यम्' नामा छोटामा ग्रंथ है, उसके देखनेसे हमारे लैखकी यथार्थता ज्ञात होसकती है त दुपरांत ओरभी ऐसे ग्रंथ हैं.

काल सकना हे कि:-अन्य मतोंसे अद्वैत पक्ष उत्तम हे ।”
 (समीक्षक) मेरी ओरसे उक्त कथनका यह उत्तर हे कि
 द्वैत वा अद्वैत वा अन्य पक्ष मात्र, सदैव हों वा न हों; हम-
 को इसमें आग्रह नहीं, परंतु यह बात किंचित् विचारसे ज्ञा-
 त होसक्ती हे के, जो हे सो, ना नहीं, ओर जो, नहीं सो,
 हां नहीं अर्थात् जो हे सो हे, कोइ उसको ज्यूं का त्यूं जा-
 नसक्ता हो वा नहीं, इसमें कोइ विवाद नहीं; परंतु जो स्व
 पक्षको अन्यसे अच्छा बतावे, इतनाही नहीं किंतु हम कहें
 वा हमारे आचार्य वा गुरु वा ग्रंथनै जो कहा, सोही ठीक हे,
 ऐसे अनिमाणी भ्रमनिवालोंके दोष; जबतक नहीं दरसाये
 जावें तब तक, वे अन्यायसे नहीं हटते, जेसेके प्राचीनकाल-
 में, रिब्रस्तिलोक-प्रोटैस्टंट ओर रोमनकेथलिकने स्वधर्माभि-
 मान करके, लाखों किरोडों मनुष्योंकी जान ली, तत्ववेत्ता
 ओंको मारडाला २ ओर मुहम्मदिन (मुसलमानी) धर्मको
 चलानेवाले वा कुरान बनानेवाले नबी मुहिम्मद वा कुरान
 बनानेवालेजीनेतों, जिहाद [जो कुरानी धर्ममें न आवे
 उन-परधर्मवालोंको मारडालना उनके स्त्री पुत्र धनादिको
 स्वाधीन करलेना]का स्पष्ट हुकम दरसाया हे, “कतलुल का-
 फरीन” तों, उनका मुख्य उद्देश हे, निर्दान जेसाके अधर्मा
 न्याय वा धर्म द्वेष करके किरोडों जीवोंको इस पंथवालोंने
 मारडाला सो बात, जगत् प्रसिद्ध हे*।

इन उभयसे न्यून, अन्य धर्मवालोंने भी किया ओर
 कर रहे हैं (वैष्णव, शैवियोंकी लडाइपर ध्यान दीजिये) अ

२ देखो क्रिश्चियन मतदर्पन ग्रंथ ओर इंग्लंडका इतिहास.

* देखो ‘तकजीव बुराहीन अहम्मादिया’ “खव्तअहमादिया”

‘जिहाद’ “पादरी कृत लाइफ मुहम्मद”-४ ग्रंथ.

व इनके दोष नहीं दिखाये जायें तो, उनके पूर्व पूर्वके संस्कार, इस अधर्म अन्यायसे उनको कब छूटने देंगे? इस लिये हमारा खंडन धर्म द्वेषरूप नहीं। एतददृष्टि स्रुदोष नहीं और अन्य स्रुदोष पक्षका दोष देखाना; उलटी उनपर दया समझते हैं, अर्थात् किसी प्रकारभी, वे अन्याय-अधर्म-असत्य-अयथार्थताको छोड़के सब मिलके सबको खोजें, और द्वेषरहित-संपवान हुये सुखको भोगें; अन्य प्रयोजन नहीं।

[अं. ३] पक्षतुला-मतमान.

पक्ष दृष्टि छोड़के, सर्वके मत-पक्ष, उद्देश लक्षण परीक्षा पूर्वक समझके, उनके दूषण भूषण ओर पक्षकारकी देशकाल स्वार्थी-निस्वार्थी-योग्यता-अयोग्यतावाली दृष्टि यथा-शक्ति ध्यानमें लेके, योग बुद्धि करके परीक्षा-निर्णय-करोगे तो, हरकोई मत (पंथ-पतंजल्य-मज्झिम-धर्म-बाडे, -दीन, सिद्धांत-निर्णय-विश्वास-फिलोसोफी) के आद्य, अंत (जीव, ईश्वर, प्रकृति मोक्ष, वा तत्त्व निर्णय) संबंधी विषयमें निम्नलिखित दोषोंमेंसे कोइनकोई दोष अवश्य आवेगा.* निर्दोष

१ (प्र.) तुमको क्या ? आप समझलो. [उ.] तुमको रोकेसे क्या ? परधर्ममें जाने वा अन्य धर्म होनेसे क्या ? क्यों मारामारी करते हो ? आप समझलो. दूसरेकी दूसरे जानें.

* इस प्रसंगगत लिखेहुये दोष तमाम मत-[द्वैत वा अद्वैत वा शून्य-इन तीन पक्षमें वा विभुवाद, परिच्छिन्नवाद वा व्यापकवाद इन तीन पक्षमें सर्व मतका समावेश होता है-उन तमाम मत] में आवेंगे.

द्वैतमत [दो वा दोसे विशेष अमर तत्व मानने वालोंका पक्ष). वेद, १ चार्वाक, २ बुद्धमत गत ईश्वरवादि, १८ जैन, ९

रामानुज, १९ पूर्णप्रज्ञ, १३ पाशुपत, ११ शैव, १२ माधव, १६ रसेश्वर, १४ कणाद, ३ गौतम, ४ जैमानि, ७ पतंजली, ६ सांख्य, ७ पाणिनि, ९ आर्यासमाज, २० यूनानी, १० [फिलो गोरस, अरस्तु, लुकमान, थतर्लामूस वगैरे फेलसूफ] आकर्षणी, १७ दहरिया, १९ जङ्गमदि, २ परमाणुवादि, ३ हरवर्टस्पेंसर वगैरे २१ बौद्धका एक पक्ष ८ वगैरे.

अद्वैत (एक तत्ववादि) — निर्विकार, अपरिणामी मानके सृष्टिकी व्यवस्था करनेवाला वेदांत-पक्ष-विवर्तवाद शोधो.

द्वैताद्वैत [अमिश्रित एक तत्वही स्वयं नानारूप होवे और फेर-असली रूपमें आजावे, किंवा एक तत्व, अभावसे भावरूप नाना पदार्थ करे और फेर अभावरूप करके आप बेसाका बेसा अद्वैतरूप रहे किंवा एक तत्वही नानारूप परिणाम धरता जावे, फेर उस पूर्वरूपमें नहीं आवे एसा मानने वाले मत.] यथा बौद्ध के क्षणिकवाद वाला पक्ष ४ (वाह्य पदार्थ माननेवाले दो भेद द्वैतमें हैं. शून्यवादि शून्य पक्षमें हे. क्षणिक विज्ञानवादि इस पक्षमें हे). पुराणी १, किरानी ५, कुरानी ६, इमानी [पारसी] २, यहूदी ३, सूफी ७, थियोसोफी १३, ब्रह्मसमाज ११, प्रार्थनासमाज १२, प्रतिभिन्न ८, कबीर ९, नानक १०, वगैरे.

शून्य — बौद्धका शून्यवाद, अभाववाद.

इत्यादि मूलशाखा उपशाखा सहित ९६००० मत भूमंडलमें हैं, उन सर्वमें कोईनकोई वक्ष्यमाण दोष अवश्य आवेगा. पंचदशी, सर्वदर्शन संग्रह, जैनतत्वादर्श, सत्यार्थप्रकाश, प्रज्ञदर्शन संग्रह, खाद्यखडन (संस्कृतमें हे), हरवर्टस्पेंसरका अगम्यगम्य वाद और फिलोसोफी [मरेठीमें हे], तकजीब बुराहीन अहमदिया, क्रिश्चियनमतदर्पन, वगैरे प्रसिद्ध ग्रंथ वांचनसे एक दूसरे पक्षके दूषण भूषण जान सकते हो यहां तो मूल तत्व

न होगा. १

१-स्वरूपसे एक अखंड, एकरस, अच्छेद्य-अभेद्य-
घन-पररहित-अपर [अर्थात् देशकाल वस्तु परिच्छेद रहित-
जिसके आजु बाजु कुछ न हो] विभु.व्य अणु. (अखंड. अ-
व्यय-परिच्छिन्न-सक्रिय अज-अपर-अनादि-अनंत) वा म-
ध्यम (विभु अणुसे विलक्षण) परिमाण-एक वस्तु मानके
उसीको नानारूप होना-नानाप्रकारकी [तम-प्रकाश, अग्नि
जल-आकाश परमाणु वगैरे परस्पर विरुद्ध धर्मवाले परि-
णाम-होना-रूप रचना-एसे विरुद्ध धर्मवाले पदार्थोंका
अभिन्न निमित्तोपादान कारण होना. इत्यादि] स्थिति-रूप-
आकृति धारण करना-होना मानना; इस पक्षमें असंभव ओ
र विरोध दोष. [एक वस्तु नानारूप न धर सकनेसे, विरुद्ध
धर्मवालोंका एकही वस्तु उपादान न बन सकनेसे, व्यापकमें
अति-परिणाम-उपादानत्व न होसकनेसे, परिच्छिन्न वस्तु
व्यापकरूपन धार सकनेसे. * * *]-वेदांत, बौध, वल्लभ,
थेयोसोफी, सूफी, शाक्त, शैवी, वैष्णव-पौराणी-वगैरे
मतमें दोष.

२-एक विभु वा अणु वा मध्यम पदार्थ मानके उस-
का अभावसे भावरूप-जीव, प्रकृति पदार्थ-पेदा करना, किंवा
और परिणाम संबंधी संक्षेपसे (व्यापक सामान्य रूपमें) सहेल प्रकार-
दोष दर्शन-खंडन प्रकार जनाते हैं; ताकि किंचित विचारवान-
शोधकको मतोंमें न फंसना पड़े-जालमें न गुंथावे-किंतु अपने
हितओरोंको जालमेंसे निकाले ओर न पडने दे.

१ विदित हो कि जो वक्ष्यमाण दोष कथन प्रकार हे, उनमेंसे
कतनेक विषय पूर्व प्रसंगोंमें आयेहैं, तोभी शोधकको सुगमतासे
क स्थलमें जनाय, इस लिये जानके पुनरुक्ति रखी गई हे.

एकसे अधिक वस्तु मिलके उनसे इतर तीसरी सर्वथा नवीन वस्तु उत्पन्न होना मानना, असंभव दोष. [अभावकी उत्पत्ति न होसकनेसे.] किरानी, कुरानी, याहुदी, पारसी, ब्रह्मसमाजी, प्रार्थनासमाजी, यूरोपके फिलोसोफ जडवादीके मतमें दोष.

३-व्यापकको सक्रिय मानके जगत् कर्ता मानना, विभुको सक्रिय मूर्तिमान मानके प्रबंधक-न्यायक मानना, असंभव दोष (व्यापकमें गतिका अभाव होनेसे). न्याय, वैशेषिक, आर्यासमाजी, किरानी, कुरानी, ईरानी, पौराणी, रामानुज-वल्लभ-शाक्त-वैष्णव-याहुदी मतमें दोष.

४-देशको वस्तु वा देश न मानके गति-परिणाम मानना-असंभव दोष. (अवकाश विना गति न होसकनेसे) वेदांती, बौद्ध, किरानी, कुरानी, ईरानी, याहुदी मतमें दोष.

५-आधार माने विना [द्रव्य] परमाणुओंको परस्परश्रय मानके सृष्टिकी स्थिति में नियम मानना, अन्योन्याश्रय दोष. [ब्रह्मांड नाम गोलैका आधार विना न टिकने और अन्योन्याश्रय दोष सिद्ध होनेसे; आकर्षण परिच्छिन्न, मध्यम [अणु] लचकी सिद्ध होनेसे.] जडवादी-चावाक-बृहस्पति-आकर्षणवादि-सायनवादि-लोकायत-यूरोपके जडवादि वगैरेके मतमें दोष.

६-समूहात्मक [विभु-अणु, व्यापक व्याप्य उभय प्रकारके पदार्थ] मानके निर्वाह करनेमें स्वरूप अप्रवेश [असंभव] दोष [एक स्वरूपहो वहां दुसरा स्वरूप न होसकनेसे. स्वरूपमें स्वरूपका प्रवेश असंभव दोष आनेसे]. वेदांत, न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग, पूर्वमीमांसा, जैन, किरानी, कुरानी, ईरानी, याहुदी, पौराणी, [रामानुज, वल्लभादि]

ईश्वरवादि-ब्रह्मवादि-आकाशवादि-कालवादि-वगैरेके मतमें दोष.

• ७-नाना विभुवादमेंभी उक्त दोष. न्याय, सांख्य-योग-जैन-वगैरेका विभुवाद हे.

८-व्यापक न मानके परिच्छिन्न समूहात्मक सिद्ध करके माननेमें;

[१] पूर्वोक्त अन्योन्याश्रयादि दोष (४-५)

[२] शक्त्यादिकी व्यवस्था नहानेसे अव्यवस्था दोष.

[३] ब्राह्मांड नामा शरीर नित्य गमन माननेसे दृष्टादृष्ट दोष [अर्थात् नित्य गमनसे नियम पूर्वक व्यवस्था अहोतव्य; परंतु नियम पूर्वक व्यवस्था देखते हैं]. तमाम जडवादीयोंके मतमें दोष.

९-एकही वस्तुमें सर्व प्रकारकी सामर्थ्य-अन्यथा कर सकना (यथा अभावसे भावरूप करे-अपना जेसा बनाले, आपको-आप पेदा करे वगैरे) मानके निर्वाह करनेमें आत्माश्रय दोष. [असंभव होनेसे. किरानी-कुरानी, ईरानी, पोरानी (रामानुज, वल्लभादि), ईश्वरवादि, थियोसोफी वगैरे. मतमें दोष.

१०-देशसे अनंत (व्यापक माननेवालोंमें अज्ञान-अज्ञात दोष. [परिच्छिन्न वस्तु अनंतत्वकी सिद्धि न कर सकनेमें). जिनजिन मतमें ईश्वर वा आकाश वा ब्रह्म वा काल वा

१ गुण गुणी, शक्ति शक्तिकान, जाति व्यक्ति, भेद भेदवान, तम क्रियावान....के परस्परमें कोनसे अंश बाहिर भीतर हैं-? व्यापक व्याप्यरूपसे दोनोंका होना असंभव. स्वरूप अप्रवेश दोष. तथा गुण शक्ति वगैरेका परिमाण (अणु, विभु वा मध्यम) क्या? इत्यादि व्यवस्था.

अन्य कोई व्यापक वस्तु मानी होवे, वे तमाम मत इस दोष वाले हैं.

१.१-संख्यासे अनंत (परमाणु, नवीन उत्पन्न नहीं होते और अनंत हैं) मानने वालोंमें भी पूर्वोक्त ओर हठ दोष हैं. "क्योंकि कल्पक, विभु नहीं, परिच्छिन्न है. और अनंत व्यापकसे अज्ञात है-अल्पज्ञ है वोह वेसा नियम बांधसकनेमें असमर्थ है. संभव है कि आगे अन्य प्रकारकी व्यवस्था हो. और हठसे मानें तो, व्याप्तिकी सिद्धि नहीं कर सकेगा. जो फेरभी मिथ्यत्वभिमान-दुराग्रह करे तो, और प्रबल दोष आता है. वोह यह है कि-देश अनंत है, इस लिये जीव, परमाणु अनंत हैं. जब यह हेतु माना तो, जहां जहां देश स्वरूप वहां वहां परमाणु नहीं,-क्योंकि स्वरूपमें स्वरूपका प्रवेश नहीं, यह बात सर्वको अनुभवगम्य-स्वीकारने योग्य है; अत आकाश-देश चालनी समान सावयव हुआ. अनंत नहीं और देश वा ब्रह्मके बिना, परमाणु किसके आधार होंगे इस उभय विरोधी पक्षोंसे उस दुराग्रहीका पक्षही सिद्ध नहीं होता. जो अपरोक्ष समान अणु और आकाशको व्यापक व्याप्य-स्वरूप प्रवेश माने और आकाशको चालनी समान

* स्थूल सूक्ष्म-सावयव निरवयव-साकार निराकार-गंध पुष्प-जल शीत-संबंध संबंधी-गुण गुणी-जाति व्यक्ति-धर्म धर्मी-शक्ति शक्तिवान-काल्पित अकाल्पित-भाव अभाव-इत्यादि हरकोई प्रकारकी स्वरूपसे जो वस्तु हो सो स्वरूपसे भिन्न २ हैं, अतः एक दूसरेके स्वरूपमें प्रवेश नहीं पाती.-परस्परमें तादात्म्य वा व्यापक व्यापक नहीं होती. यथा गुण और गुणीका स्वरूप देश-अधिकार भिन्न होगा. अग्नि, रूप और रंगका भिन्न स्वरूपाधिकरण होगा. त्यादि. स्वरूप अप्रवेश नियमका रहस्य है.-यथा प्रसंग लगा लेना चां

माने तो, असंभव अनुभव और युक्ति विरुद्ध दोष आवेगा। इतनाही नहीं किंतु, स्वरूप प्रवेश असंभव पक्ष माना तो, आकाशवत्-नाना विभु और अणुवत् नाना अणु परिमाण वाले जीव और आकाश (देशकाल प्रकृति) मानके ओत प्रोतरूप नाना अनंत सृष्टि मान लेंगे। जब यूँही तो, जीव जीव प्रति सृष्टि होनेसे यह किसका घट और सूर्य है ? ऐसा निर्णय न होनेसे व्यवस्था न होगी। व्यवहार भंग होगा; परंतु ऐसा नहीं होता है। तथाही बेदांतवाला दृष्टि सृष्टि वाद मान्ना पड़ेगा। वा बौद्ध वाला अज्ञात सत्ता वाला क्षणिकवाद मान्ना पड़ेगा। आकाश और परमाणु उड़ जाँवगे * * * जो देश-आकाश न मानें वा देशको मगजका असर वा भ्रमरूप कहें, -और अनंत परमाणु हैं। ऐसा कहें, तो परमाणुओंमें गतिका व्यवहार न होगा, क्योंकि देश-पोल-जघे-आकाश बिना गति नहीं होसकती। देश न मानें और गति मानें, यह हठ है-इत्यादि।" जडवादियोंके तमाम मत, न्याय, वै. जै. पूर्वमीमांसा वगैरे मतमें यह दोष हैं।

१२-ज्ञाता ज्ञेय-दृष्टा दृश्य परस्पर भिन्न होनेके निमित्तसे अपने स्वरूपको आप कोई जान्नेको शक्तिमान नहीं। "मैं अणु हूँ वा व्यापक।" "मैं देशानंत (अपने देशके अंतको नहीं जानता-अज्ञानी) हूँ वा सांत," "मैं अनादि हूँ वा सादि," "मैं कालानंत हूँ वा सांत (नाशवान)" वगैरे, ऐसा जान्ना मान्नाही व्याघात है। इत्यादि-औरभी कितनीक बातें हैं कि जिनको कोईभी नहीं जान सकता। इस लिये सर्वज्ञ (त्रिकालज्ञ-सर्व विषयोंके गुण कर्म स्वभाव, ईश्वर, परिमाण, संयोगवियोगकी गणना-वगैरे अकृत कर्मका जान्ने वाला) कोई नहीं होसकता; अतः सर्वज्ञ मा-

झवालोंमें असंभव दोष. (जडवादीसे इतर तमाम मतमें यह दोष है.)

१३-अपरोक्षत्व-स्वतः प्रामाण्य-परतः प्रामाण्यमें दोष-अनुमानकी सिद्धिमें अपरोक्षत्व; और अपरोक्षत्व-ज्ञातृत्वमें स्वयं जाननेकी अपेक्षा; परंतु उसकी असिद्धि. अतः यह पक्ष सर्वमें अकथ वा दूषित रहता है.

१४-ज्ञानकृति, ध्यानकृति वा प्रमाण (ज्ञानके साधन) से भिन्न जो ज्ञान बोह अणु है वा मध्यम वा महत्त्व परमाणुओंकी जन्य अवस्था वा नवीनोत्पन्न वस्तु है? इसके निर्णयमें सर्व पक्ष विषे दोष (निर्णायक उसका विषय होता रहनेसे. बोह उसका गम्य न होसकतेसे). वेदांतो इतर तमाम मतमें यह दोष है.

१५-जो कुछ है सो है, हम कहते हैं सो ठीक है बुद्धिसेपर तर्क अमान्य है, बुद्धिका विषय न होवे उसकी अपनी बुद्धि अनुसार विशेषण युक्ति कल्पना थुकके पकी डे हैं.-इत्यादि मानके किसीके कथनपर त्रिश्वास करनेवाले हैं, उनमें व्याघात दोष; क्योंकि जो कुछ मानते हो (बोह) ऐसा है-अगम्य है-बुद्धिसे पर है, हमारा मतव्य यथार्थ है अन्यका नहीं.-इत्यादि जो कुछ मानते हो.) बोहभी बुद्धि कर मानते हैं; अतः मनुप्रतिपक्षादि दोष. शब्द प्रमाणके विश्वास जो मत हैं, किंवा केवल स्वबुद्धिके आग्रह रखनेवाले पक्ष हैं, वे तमाम मत-[किरानी, कुरानी, ईरानी, पौराणी-वेदी-बुद्ध-जैन-यहूदी वगैरे और जडवादी तमाम मत] में यह दोष

१६-जडवादियोंमें गुप्त मोह दोष रहता है. अथवा शरीर रक्षाका मोह नहीं जासकता. ज्ञान वस्तु विषे का नहीं ज्ञाती. [अधूरे-विश्वासी जडवादि तो अवश्य

करेंगे, परंतु खरे सत्यवादि पक्ष जडवादियोंसे मित्र बनके एकांतमें पूछलो.]

१७-विश्वासवादियोंमें दोषादोष. अर्थात् जैसा कि हे, वेसाही विश्वासका विषय है, न तो निर्दोष है, अन्यथा नि-
कृष्ट परिणाम निकलेगा. दुःख-भ्रांतिकी विशेषता होगी. ए-
कही विषयमें अन्य (विरुद्ध वा अन्यथा)-नाना प्रकारके
विश्वास देखते हैं; अतएव विश्वास और उसके विषयमें संशय
वा विपरीत भावनाभी संभव है.

१८-अनिश्चितवादियोंमें भी दोष.

[१.] कोन जाने क्या है? यूं वा यूँ. एसोंकी भ्रांति
वा संशय नहीं जाते. अधोगति रहती है.

[२.] यूंभी है यूंभी है, यूंभी संभव है-यूंभी संभव है,
एसे मनव्यवालोंको भी संशय वा-विपरीत भावना होते हैं.
और व्याघात, विरोधादि दीपोंमें फंसना पड़ता है.

१९-ब्रह्मवादि ब्रह्मको देशविना, स्वयंभू अचल
मानता है, उसको आत्माश्रय दोष. देश विना कैसे अचल
रहेगा. वा प्रकृति, देश विना कैसे परिणाम धरेगी? [वेदांत
बौद्ध. और एक जडवादिके मतमें दोष.]

२०-नवीन फिलोसोफर हरवर्ट स्पेन्सर वगैरे समान
मूलतत्त्व अधिष्ठान-द्रव्य-शक्ति-देश काल-मन वगैरेको अ-
गम्य मानके व्यवहारगम्य-गोचर विषयमात्रमें स्वपक्ष जना-
ते हैं, ऐसे पक्ष, सर्वथा समीचीन-यथार्थ नहीं माने जासकते;
" मूलोनास्ति कुतो शाखा " समान बात है. उनमेंभी भ्रज-
कूर दोष हैं. और प्रत्यक्षादिमें जो दोष रहते हैं, वे उपर दर्श-
नोंमें जनाये हैं.

निदान कोई पक्षभी निर्दोष नहीं. मूलतत्त्व (पदार्थों

का स्वरूप) और यथार्थ परिणाम-फल-अकथ-अगम्य-आनिर्वचनीय हैं. यथावत्-यथार्थ किसीकोभी ज्ञात नहीं.

२१.-जो कोई सर्व पक्षोंमें वा अनेक पक्षोंमें मिले जाता है, वोह उन् सर्वको प्रीति पात्र नहीं होसकता; किंउमसे विपरीत परिणाम निकलता है; अतः सभ्यता पूर्वक सत्यको नहीं छोडके यथार्थ कहना उचित है. *

* कितनेक पक्षकारोंके मतव्य जो कि साध्य रूपमें आते हैं उनमेंसे कितनेक साध्यके उदाहरण नीचे लिखते हैं:—

१. जीव जो त्रिभु हो तो, कर्त्ता भोक्ता न होसकनेका दोष क्योंकि गतिके बिना कर्तृत्व भोक्तृत्व न संभव औरभी उसके भोग व्याप्य होनेसे स्वरूप अप्रवेश दोष आनेसे दोमें एककी असिद्धि.

जो मध्यम होवे तो, उत्पत्ति नाशवाला होनेसे मोक्ष और उसके साधनका अभाव होगा जोकि मोक्षवादीको असंमत और परलोकनवादे-[पुनर्जन्म वा मोक्ष न माननेवाले]को उसके ज्ञातृत्वादिकी सिद्धि करना नहीं बनेगा. (क. १.४ याद करो.)

जो अणु परिमाण मानते हैं, उनके मतमेंभी ज्ञातृत्वादिकी सिद्धि और अणुमें भोक्तृत्वादिकी मान्यता असंभव होगी. औरभी गुण गुणी, शक्ति शक्तिवान, सत्ता सत्तावानादि-परस्परके देशसे जुदा नहीं होसकनेसे जीव देशसे शरीरका इतर भाग जड, -वेदना नहोने योग्य होना चाहिये; जोकि दृष्ट विरुद्ध दोष है. कर्म-गति उसका अनादि स्वभाव होनेसे अनंत-अक्षय मोक्ष नहीं होगी.

२. मोक्ष व्यापक वस्तु हो तो प्राप्त होनेसे साधन व्यर्थ १. अणु एक होनेसे अनेक जीवोंको प्राप्ति न संभव २. नाना अणुरूप होनेसे गतिवान-परिच्छिन्न-पराधीन-आधेय-जड सिद्ध होगी. उसकी प्राप्तिसे लाभही क्या ? कुछ नहीं-शांति नहीं.

जो, मोक्ष अवस्था विशेष है तो, उत्पत्ति नाशवान होगी. सादि

अनंत न होनेसे. और जो नाशवान न होगी तो, जिस अनादि अनंत पदार्थकी [जीव वा जीव ओर दूसरी—ईश्वर वगैरे वस्तु मिलके दोनोंकी] अवस्था है. उन ब्रह्मोंको संस्य का जब तब अंत आनेसे सृष्टिका उच्छेद होता संभव; जोकि निरर्थकभावसे असंभव है. तथा अवस्थाके संबंधियोंका सादि संयोग वा परिणाम हुआ है, अतः वियोग और परिणाम बदलभी होगा.

३ जो जीवकी मोक्षसे अनावृत्ति मानते हैं, उनके मतमें सृष्टि उच्छेद दोष आवेगा; क्योंकि जीव नवीनोत्पन्न नहीं होते तो. जब तब मोक्षमें जानेसे उनका अंत आवेगा. उससे जड तत्व जो भोग्य हैं, वे निरर्थक रहेंगे. परंतु निष्फलत्वका अभाव है.

जो कहो कि जीव अनंत हैं, तोभी वोह दोष निवारण नहीं होसकता; क्योंकि अनंत-१०० पदम=अनंत-१०० पदम. अब यहां विचारना चाहिये कि इन १०० पदमके जीवों वास्ते जितने द्रव्योंका जितना उपयोग होताथा सो, उपयोग न रहा; किन्तु न्यून हुवा.—इसी प्रकार अनंत परमाणु अनंत जीव मानकेभी व्यवस्था नहीं होती. और मोक्षकोजो प्राप्त हुवा—सो अनादिसे गतिवान है; अतः उसका गतिवान स्वभाव होनेसे आवृत्तिही माननी पड़ेगी.

जो मोक्षसे आवृत्ति मानें तो, वोह मोक्षही क्या? मुषुसितव अवस्था है. “ जीव निर्दोष नहीं होता; किंतु अमुक काल तक रागादि दोष तिरोधान होजाते हैं. ” ऐसा मानना पड़ेगा हो.

४ मोक्ष होतीभी हो तो, उसके साधन क्या? इस बातका निर्णय कठिन है.—इसविषे मत पक्षोंमें अंतर और मुक्ति तथा मोक्षके स्वरूपमें विवाद होने और निर्दोष साक्षी न मिलनेसे, किसको कहे हुये—कोन साधन, विश्वासयोग्य हैं. ऐसा सिद्धांत संशय रहित नहीं होता.

५ जो जीव—ईश्वर—प्रकृति—बंध—मोक्ष वगैरे वेदांत समान दृष्टि सृष्टिवादरूप,—स्वप्नवत् मिथ्या मानें तो, उनका यह कथनभी

मिथ्या होनेसे त्याज्य रहेगा. तब उनका “ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या” का पक्षभी मिथ्या—झूठ ठेरेगा.

जो शून्यवादिवा अज्ञात मानें तो, उसके मंतव्यको व्याक्त त हे. शून्यका साक्षी इतर रहने और उसका कथन शून्य हो जानेसे.

६ जो बौद्ध पक्ष समान 'ज्ञात (अनुमानसे वा प्रत्यक्षसे ज्ञात) अथवा अज्ञात [जिस क्षणमें ज्ञेय उसक्षणमें ज्ञाता, जिस क्षणमें ज्ञाता उस क्षणमें ज्ञेय नहीं; परंतु अनुमानसे ज्ञान-अनुमान मात्रसे सिद्ध-परोक्ष] रूप दृष्टि सृष्टि वाद मानें—जीव ब्रह्म ईश्वर आकाश प्रकृति—सर्व दृष्टि मात्रही हैं, एक क्षणिक परिणामी विज्ञानही वस्तु है, एसा स्वीकारें.” तो इस पक्षमें भी अनेक दोष हैं:—

[१] एक घटके दो आदमी हाथ लगाके तपासैं—यह किसका दृष्टि सृष्टिवाद है ? तहां, अव्यवस्था रहेगी. जीवन व्यवहार ही सिद्ध न होगा.

(२) जो स्वप्न समान तीसरेका मानें तो, आभासरूप दोनों शरीर उस तीसरे मूलरूपको कि जिसका दृष्टि सृष्टिवाद है, नहीं जान सकते. ओर अनुमानसे मानें तो, यह अनुमान इन उभय (वादियों) का न होनेसे अमान्य है, वा आभासरूप मिथ्या है.

(३) क्षणिक स्थाई न हो सकनेसे साध्य विषय तपास करनेसे, अनुमानकी व्याप्तिकी सिद्धि न होगी. अतएव उनका सर्व पक्ष सदोष अमान्य, कल्पनामात्र.

[४] क्षणिकत्वकी सिद्धिमें उनका रीति सिद्धांत—मंतव्य वा क्षणिकत्व होनेसे प्रत्यक्ष ज्ञान वा प्रत्यक्षत्व वा ज्ञेय, ज्ञान, ज्ञाताकी असिद्धि. आलातके वेग समान मानें तो ज्ञाता, ज्ञेयरूपका भेद अनुभव न होना चाहिये.

[५] यह मेरा यह तेरा, यह झूठ यह सत्य, इत्यादि जगत् व्यवहार न संभव होनेसे दृष्ट विरुद्ध दोष है. ओर अमान्य.

(६) क्षणिक परिणाम रहनेमें कारण क्या ? जो स्वभाव मानें तो, उनके निर्वाण पदका उच्छेद—[स्वभावका स्वरूप असि-द्ध है] जो पूर्व २ वासना—संस्कारको हेतु मानें, तो क्षणिकत्व परिणाम होनेसे वासनाकी असिद्धि. उस वासनाका स्वरूप विज्ञान-से भिन्न—विज्ञान स्वरूपसे इतर देशमें भिन्न बताना चाहिये ? सो व्यापक व्याप्यभावसे न संभव—स्वरूप प्रवेश दोष.

(७) जबकि विज्ञान, परिणाम-गतिवान है तो, उसको देशकी अपेक्षा है. जब यूं है तो, पूर्वोक्त स्वरूप अप्रवेश नियम बाधक होगा. ओर दृष्टि सृष्टिवाद न ठेरेगा.

[८] विज्ञान स्वयं अमिश्रित एक स्वरूप है, तो परिणामही असंभव; क्योंकि मध्यम—जन्य विना परिणाम नहीं होसकता. तथा हि तमप्रकाशादि विरोधी स्वभाववाले स्वरूपस्वरूप—परिणाम नहीं होस-सकता. जो नानाका समूह विज्ञान है, तो उनके मंतव्य क्षणिकत्व, निर्वाणत्व—इत्यादि पक्षका उच्छेद होजायगा.

[९] जिस क्षणमें विज्ञान, घटाकार हुआ तत्र ज्ञाता, ज्ञान ओर देश तथा रंग वा पंचरंग परिणाम नहीं है. दूसरी क्षणमें ज्ञान वा ज्ञाता आकार हुआ—तिस क्षणमें घट परिणाम नहीं, ओर पंचरंग आकार नहीं है; जबयूँ है तो उंगलीसे स्पर्श किया हुआ घट प्रतीत न होना चाहिये; तथा देश ओर पंचरंग किंवा खंडित घट प्रतीत नहीं होना चाहिये. परंतु इसके विपरित देखते हैं

[विदांतका दृष्टि सृष्टिवाद त्रीपुटिसहित है, बोद्धोंका त्रीपुटि रहित है. यह अंतर है.]

(१०) विज्ञान एक वा नाना ? एक मानें तो, पूर्वोक्त तमाम दोष. ओर नाना मानें तो, तदुपरांत यह सूर्य ओर अस्मद युष्मदादि किस विज्ञानकी सृष्टि है ? यह निर्णय न होसकेगा. वगेरे.

(११) बौद्धके पक्षकी सिद्धि कारक सामग्री नहीं मिलती.

अथार्थ जो सूर्य प्रकाशके समान वा वेदांतियोंके स्वप्रकाश स्वरूप समान, बौद्धोंका विज्ञान, प्रकाश स्वरूप मानें तो उसके जे विषय (सिद्धांत-पक्ष वा घटादि विषय-प्रकाश्य) सो घट प्रकाश-वत् उससे भिन्न मानने पड़ेंगे; क्योंकि प्रकाश स्वरूपसे प्रकाश्य भिन्न होता है. प्रकाश स्वरूपको प्रकाश्य नहीं मान सकते. इस-लिये क्षणिक परिणामी प्रकाश स्वरूप हो तो, वोह आमिश्रित अनन्य प्रकाश स्वरूपहै. नाना विषय परिणामवाला नहीं. नाना-घट, पक्षादि-विषय जो प्रकाश्य स्वरूप हैं सो उससे भिन्न कहे चाहियें. परंतु बौद्धोंमें दुसरे पदार्थका अस्वीकार है; अतः क्षणिक विज्ञानवादकी असिद्धि है जबकि प्रत्यक्ष-अपरोक्ष-की सिद्धि नहीं होती तो, उनका पक्ष अनुमानप्रमाणका विषय कैसे होसकेगा? नहीं.

[१२] अनुमानकी व्याप्तिको तादात्म्य-कारण कार्य-संबंधरूप मानें तो, पिता पुत्रका शरीर-साथ होना चाहिये.-सर्व कार्य कारणसहित साथही उत्पन्न ओर नष्ट होना चाहिये; परंतु ऐसा नहीं होता; अतः जेसे नविन वेदांतियोंकी कल्पितकी निवृत्ति प्रसंगगत अनुमान संबंधी जो जो दोष लिख आयेहैं वे तमाम दोष आवेंगे. अनुमान उच्छेदसे बौद्ध मतकी कल्पनाका परिअवसान आजाता है.

[१३] जो बौद्ध (हरवर्त युरोपियनके समान) ऐसा कहें कि "देश विना गति न होना जो मानते हो सो अध्यास-भ्रम है. याद करो स्वप्नको कि जहां आकाशकी उत्पत्ति होती है वा अन्यथा प्रतीति होती है." इसके उत्तरमें यूं क्यों न माना जाय कि देश विना, गति-परिणाम मानना भ्रम है-अज्ञान है. याद करो स्वप्नगति ओर जाग्रत स्वप्न-उभयके देश काल गतिकी सदेश गति स्पष्ट है.

७ जो, जैन समान अनैकांत [अनिश्चित-स्याद्वाद-सप्तभंगी] वाद मानें तो,

जो यह कहो के, तुम्हारे (समीक्षक) से जो अज्ञात वस्तु (जीव वा ब्रह्म वा ईश्वर वा प्रकृतिका स्वरूप वा जीव ब्रह्मकी एकता, जो के अनुभवियोंको गम्य है) उसके ख-

क-घट-पुद्गल-जीव-मोक्ष-सर्वज्ञता-देशकाल-इत्यादि के स्वरूप कैसे हैं, यह नहीं कहा जाता-अर्थात् उनका निश्चय नहीं होता. जबयूहे तो, उनका तमाम धर्म-मत-मंतव्य-कथन त्याज्य रहा. ओर अनेकांत पक्षभी अनिश्चितही ठेरा.

ख-जो यह कहो कि प्रत्येकको पर्याय दृष्टिसे सत्-असत् सदासद्-वाच्यावाच्य वगैरे नाना प्रकारका, (विरोध धर्म-विशेषण वाला स्वीकारके) कह सकते हैं-वा हैं; परंतु एक कालमें नहीं कह सकते; तोभी उनके मुक्त, साधन, मोक्षादिका निर्णय ओर प्रत्येककी दृष्टिसे अन्य अन्य प्रकारका होनेसे अनिश्चित हुवा त्याज्य होगा. यथा-ऋषभदेवकी दृष्टिसे वोह आपमुक्त, अन्य नहीं, अन्यकी दृष्टिसे ऋषभदेव मुक्त नहीं. इत्यादि अनेक दोष रहेंगे.- (किसीको सत्शीलसे किसीको जूजतियोंको मारनेसे मोक्ष मिलना मानलेना पड़ेगा-वगैरे.)

८ ख्रिस्ति-मुसलमानी, ब्रह्मसमाजी, प्रार्थनासमाजी वगैरेके मतमें अभावसे भावोत्पत्ति ओर निमित्त बिना जीवोंको कर्मभोग मानना इत्यादि असंभव दोष हैं.

९ सांख्य-योग-न्याय-पूर्वसीमांसा इत्यादि अन्य मतों-मेंभी मूल उक्त २० बीसों कलमवाले दोष [किसीमें कोई किसी में कोई दोष आता है-बुद्धिमानको चाहिये कि यथा प्रसंग उनका उपयोग लेवे]

१० तद्वत् यथोचित अन्य मतोंमें जानलेना योग्य है.

डन करने वा जीव ब्रह्मके भेद वा द्वैत वा स्वपक्ष प्रतिपादन करनेमें कोनसा प्रमाण है ? जेसेके बाल ब्रह्मचारी-विद्वान बुद्धिमान-कामशस्त्रवेत्ताभी, विषयानन्दके स्वरूपका यथार्थ खंडन वा मंडन नहीं कर सकत और न उसका कथन मान्य होमकता है. किंवा, अन्य विषय शब्दादिका खंडन मंडन बधिरादि नहीं करसकते और न उनका मान्य होसकता है; इसी प्रकार तुम्हारा (समीक्षक के मत वा खंडनका) खंडन मंडन समझलेना चाहिये. इंद्रियातीत पदार्थमें तुम भेदको सिद्ध नहीं करसकते.

इसका यह उत्तर है के, जो आपका प्रकार मानलेवे तो, प्रत्येक पक्षकार-मतवादियोंका सिद्धांत-वा मंतव्य विश्वास करके, स्वीकारना पड़ेगा. तब, 'कोन सत्य है,' एसा निर्णय न होनेसे अव्यवस्था आवेगी (संक्षेपमें उपर कहा है, देखो अनुभव प्रसंग). वा जेसे कोई कहे के "पापाणकी स्त्री में, अपछराओंसेभी अधिक आनंद है वा संखिया, खानेसे अपर होजाता है, परीक्षा करलो;" एसी व्याप्ति होनेसे आपका कथन विश्वासपात्र नहीं होसकता. तथा आपके मंडन वा उपदेशकाभी उच्छेद होजायगा, और आपकी रीतिसेही अगोचर जो जीव वा ब्रह्म तिसका अभेद कहना वा मानना अलीक है.

और यहां तो आपसेआपके पक्ष सिद्ध करनेकी मांगनीका प्रसंग है; न कि हमारा पक्ष स्थापनकाभी.

किंवा, जब आप यह स्वीकार लोगे के "अगोचर जीव ब्रह्मकी एकता [वा स्व मंतव्य-सिद्धांत]में कोईभी स्वतः प्रमाण नहीं मिलता," तब, हमारे उपर आक्षेप होसकेगा. उस काल तुरतही (प्रमाणाभावके विद्यमान होनेसे)

हमारे खंडनके प्रमाण-साधनकी आवश्यकता नहीं; ऐसा स्वयं स्वीकार लोगे. ओर कुछ कुछ साधन तो, आपको खंडन बांचनेसे ध्यानमे आगये होंगे. अन्यथा आपसे प्रश्नही नहीं होता.

जरा विचार करिये के, जब किसीको फंसाना हो तो, पूछने वालेको सीधा उत्तर यह है कि, यदि तूं, शिष्यभावसे पूछता है तो, हम कहें उसे मानले, तकरारकी आवश्यकता नहीं. यदि विवाद करना होतो, पंडित (मोलवी-पादरी-उपदेशकों) पास जा! यदि हमारी परीक्षा लेना है तो, हम परीक्षा देने योग्य पंडित नहीं हैं. यदि चर्चा मात्र-लीलारूप भाषणकी इच्छा है तो, हम व्यर्थ बकवाद करना नहीं चाहते-इत्यादि दंभ, कपट, चतुराई वा गरीबी रूप कथन वा धूर्ततासे उसे भुल सकते हैं; अतः आपके ऐसे प्रश्नोत्तरोंसे हम उदासीन हैं.

हमारा उद्देश मतवादियोंके दूषण भूषण सहित पक्ष निर्णय करनेमें है. आग्रह पूर्वक किसीके खंडन मंडनका उद्देश नहीं है.

हमारा पक्ष तो वही समझो कि जो सर्व मतोंके सारज्ञ, विद्वान, बुद्धिमान, परीक्षक मिलके प्रत्यक्षानुमान, सृष्टिनि-यम और युक्ति^१ तथा अनुभवसे परीक्षा पूर्वक एक मत हो-

१ केवल-अकेले प्रत्यक्ष वा अनुमान वा सृष्टि निय-म वा बलाबल युक्ति वा अनुभव वा लाघव, गौरव वा परी-क्षामें भूल होजाती है. [जिसके विस्तार करनेकी यहां आवश्य-कता नहीं है. कुछ उपर लिखभी आये हैं.] अतः कितनेक मिलके मान्य कहे जाते हैं; एक नहीं.-इन सर्वका वा किसीका यथोचित उपयोग होना चाहिये. केवल 'बहु पक्षी मतमान्य,' यह मतव्य वा नियम मान्य नहीं होसकता. जो

के सिद्ध करके स्वीकारलेवें. वा वे निर्दोष पक्ष सिद्ध करके परीक्षा करदेवें. वहांतक हमारा कांड पक्ष^२ नहीं. अतएव माना जावे तो, संसारमें अज्ञ मनुष्य बहुत हैं. असत्प्रवादि अधिक हैं; उनका पक्षभी स्वीकारना पड़ेगा. सर्व उलूख 'सूर्य कोई वस्तु नहीं' ऐसा, निश्चय करते हैं. सोभी, मान होगा. तमाम भूमीपर बौद्ध बहुत हैं; उस मतको स्वीकार लेना चाहिये. विवादकी जरूरत नहीं.

२ सर्व मतमतांतरका मूल, जबके लौकिक वा पारमार्थिक (मोक्ष) वा उभय सुख प्राप्ति होनेकी दृष्टिपर है; उसका इतनेमें समाधान बस है:—"संसर्गमेंभी मूल तत्त्व अपने स्वरूपको नहीं छोड़ते;" जैसेकि पारदमें सुवर्ण लय वा एकरूप होजाता है, ताम्र श्वेत वा पीत होजाता है, तोभी, उनमें जो मूल परमाणु हैं वे, वेमेही रहते हैं. पारदादिरूप नहीं होते. इसी प्रकार जीव विषे समझ लेना चाहिये. अर्थात् जो जीव जडवाद समान मिश्रित (मध्यम-जन्म) हैं तो, सादिसांत होनेसे, जब तब नाश होगा, इसलिये उसका बंधमोक्ष क्या. तद्वत्-अनादिसांत, सादिअनंतवालेमें समझलेना चाहिये. ओर न, यह [उत्तरके दोनों] पक्ष संभव हैं. अतएव जीव अनादि अनंत निरवयव तत्त्व है, ऐसा मानें तो, स्वस्वरूप ओर स्वभाव त्यागका अभाव है. ओर कितनेभी अनंत (अमाप) जीव मानें, परंतु जब तब, सृष्टि प्रवाह ओर तत्वोंके उपयोग होने अर्थ मोक्षसे पुनरावृत्ति माननी पड़ेगी; अन्यथा सृष्टिका उच्छेद होगा. जो अणु वा व्यापक है तोभी, यही निर्णय रहेगा. जो किसी तत्वका अंश है, तोभी उक्त पक्षही मानना पड़ेगा. जो सोपाधि वा मध्यम परिणामी (सादि) है तोभी, वही पक्ष स्थिर रहेगा.

हमसे प्रमाणादिक पूछनेकी आवश्यकता नहीं। प्रत्युत जो जो, मिथ्या है तो, उसका बंधमोक्ष वा निवृत्तिही क्या. जो, क्षणिक-परिणामी है तो, सावयव (मध्यम) समान व्यवस्था होगी. अब चाहे, उक्त पक्षोंमें पुनर्जन्मवाला जीव मानो वा, अपुनर्जन्मवाला मानो.-सर्वथा उक्त पक्षोंकी हानी नहीं. ऐसेही मोक्षको कोई-तत्व का अवस्था मानके सिद्धांत होमकता है:-अर्थात्-जो, मोक्षको अवस्था विशेष [सारूप्य सालोक्य, सामीप्य, सायुज्य. इष्ट प्राप्ति, जीवका परिणाम विशेष इत्यादि] मानके उसे, यदि सादि अनंत मानें तो, असंभव दोष आवेगा.-हठसे मानभी लेवें तो, जीवकी अनावृत्ति होनेसे परिणामी-अवस्थावान-संयोगी जीवकी संख्या वा उपादानका जब तब अंत आनेसे सृष्टिका उच्छेद और तत्वोंकी निष्फलता मानना होगा, जोकि असंभव है. जो मोक्षको अनादि अनंत वा अनादि सांत मानें तो, अनादि अनंत सिद्ध [जीव प्राप्त मोक्ष में प्रवृत्ति न संभव. तथा अनादि सांत (नाशवान मोक्ष) विषे जीवकी प्रवृत्ति नहीं बनती. स्वभावतः-विना प्रयत्न सांत होके बंधसे छूट जायगा. और सादि सांत पक्षमें जीवकी मुख्य प्रवृत्ति व्यर्थ होगी. जो मोक्षको व्यापक एक तत्व मानें तो, सदा प्राप्त है; प्रवृत्ति न संभव. जो अणु तत्व मानें तो, जीवोंमें विवादका हेतु होनेसे दुःखद होपड़ेगी. जो "मरणही मोक्ष, -मोक्ष न तत्व है-न अवस्था है," ऐसा मानें तोभी प्रयत्न वास्ते अभाव है; क्योंकि स्वभावतः सर्वको (प्राप्त होने योग्य) है. इ.

[शंका] ' मरना है ' यह सर्वको प्रतीतिरूप-निश्चय है तो फेर प्रयत्न प्राप्त भोजनादिमें प्रवृत्ति व्यर्थ है-नहीं होना चाहिये.-क्यों होती है ? अर्थात् जेसे सादि सांत फल

स्वपक्ष यथार्थ समझते वा मानते वा परीक्षा करके जानते, वाले भोजनादिमें प्रवृत्ति होती है—सफल है. वेसे मोक्षको सादिसांत मानें हुयेभी विशेष कालतक सुख [मोक्ष—स्वतंत्रता] विशेष प्राप्त होने—रहने—भोगने अर्थ मोक्ष बिषे प्रवृत्ति संभव है—सफल है.

•[समाधान] जैसे पशुओंकी स्वभावतः भोजनादिमें प्रवृत्ति होती है वेसे, मनुष्योंकीभी है. इसी प्रकार अदृष्ट, अनिर्णित, कल्पित, वा विश्वासवाली मोक्ष प्राप्ति अर्थभी प्रवृत्ति हो; इससे उक्त पक्षोंका बाध नहीं होता. अर्थात् बंध रहने वा होनेका कारणबीज नाश नहीं हुये वा नाश नहीं हो सकते हैं जिसके, ऐसा जीवनाम तत्त्व, घटीयंत्र वा घटमाल समान निरंतर फिरताही रहेगा.—“ पूर्ववत् स्वभावतः बंधसे मोक्ष, मोक्षसे बंध होता रहेगा.—स्वस्वरूप वा अनादि शुद्धाशुद्ध स्वभावको, कभी ओर किसी प्रकारसेभी नहीं छोड़ सकता. ” अतएव कोई प्रकारभी मानो, कुछभी हो—मोक्षवादि धर्म—मत—पंथ—बाड़े—मजहब—दीनके झगड़ोंमें क्यों पटें. १.

किंवा यदि ईश्वर है ओर न्यायी है तथा हम जीव चेतन अनादि अनंत हैं, तो हमको उचित है कि, जहांतक कि हमको ज्ञात हैं वा जानसकते हैं; वहांतक कुदरती नियम ओर स्व अंतःकरणके विरुद्ध कृत्य [जिसको पाप कहते हैं] न करें; ईश्वर हम परतंत्रोंका कुछभी नहीं बिगाड़ सकता.

जो ईश्वर सत्ताधारी है ओर अन्यायी जबरदस्त है,—अच्छेको बुरा, बुरको अच्छा फल देसकता है वा देता है; तो हम रुतादीन, पराधीन, फल भोगनेमें परतंत्र—लाचार है—

जनासकते हो वा अनुभवगम्य जानते हो और जिज्ञासुओं-निर्दोष हैं-निरुपाय हैं. जो हम पूर्वमें न थे और ईश्वरने अपनी शक्ति वा इच्छा वा अभावसे हम (जीव)को उत्पन्न किया, तो भी हम निर्दोष हैं-जैसे स्वेच्छानुकूल उसने साधन [बुद्धि, इंद्रिय, शरीर, पदार्थ] दिये वैसे कृत्य करते वा होते हैं. बुराई भलाई और फल भोग उसके सिर है. जो ईश्वर हैं और हमारा प्रेरक है, तो भी जोखम उसके उपर है; यदि हम उसकी प्रेरना नहीं मानते, तो उसके ईश्वरत्वका बाध है.

जो, जीव ईश्वरका अंश है, तो निस 'पवित्र' है किंवा ईश्वरही जीव-जगतस्वरूप है, तोभी शोक, प्रयत्न करने योग्य जीव नहीं है. जो जीव ब्रह्मका वस्तुतः अभेद है-अर्थात् जीव पदका वाच्य लक्ष्य ब्रह्म और ब्रह्म पदका वाच्य वा लक्ष्य जीव है, तोभी जीवको शोक वा प्रयत्न प्रवृत्ति योग्य नहीं है. जो ईश्वर [ब्रह्म] की छाया-आभास वा प्रतिबिम्ब, जीव हैं, तोभी जीव जड़ हुआ. बुराई भलाईका जोखम, भोक्ता ईश्वर पर है. जो जीव जड़ है और ईश्वरकी सत्तासे गति करके कार्य करता है, तो जीव लाचार हुआ; अतः शोक योग्य नहीं. जो जीव जड़ वा चेतन है-अनंत आकर्षणों के अनुकूल उसको गति करनी पड़ती है और फल पाता है, तोभी लाचार हुआ. अतः निर्दोष है, शोक करने योग्य नहीं.

जो जीव कर्म करनेमें स्वतंत्र फल भोगनेमें परतंत्र है; किंवा ईश्वर नहीं है, तोभी जीवको इष्टकृत्य [जिनकृत्योंका परिणाम दुःख न हो-सुख मिले, अर्थात् कुदरती नियम और अपने आत्माके प्रतिकूल न हों, किंतु कुदरती नियम और अपने अंतःकरणके अनुकूल हों, ऐसे कृत्य] करने योग्य हैं,

का हित इच्छतेहों तो, परको जनाने वा आकर्षणे वास्ते सि-
 शोक वा परलोकके झगड़े-इत्यादिमें पड़नेकी आवश्यकता नहीं
 निदान मज्झकूर [ईश्वर-जीव-परलोक-परोक्षवादादि]
 झगड़ोंमें क्योंपड़ें. जो हे सां हे?

ईश्वरादि प्रसंगों जो कल्पना लिखी सो पूर्वोक्त क-
 ल्पना वा निर्णयके विरुद्ध नहीं है-एसे मतव्यका फल वही
 है जो कि उपर लिखा. २.

किंवा—बुद्धि [मन-मगज] वीर्य (शरीर-तन)
 स्वच्छ आरोग्य रहें, स्वतंत्रता बनी रहे, शारीरिक-मानसिक
 दुःख न हों [जो यह बातें प्राप्त होती वा होसकती हों तो]
 तिनके साधक प्रसिद्ध उपायोंमें जीवन पर्यंत प्रवृत्त रहें.
 (जो उक्तवातें यथावत् प्राप्त न होसकती हों तो, हम ला-
 चार हैं). यदि परमार्थ वस्तुतः कुछ है, ऐसा मानें तो वोह
 भी. इतना हुये बिना सिद्ध नहीं होनेका. उन उपायोंमेंसे
 कितनेक यह हैं:—

१ सस-जैसा देखा सुना और जानतेहों वैसाही
 कहना और मानना-वर्तना वर्ताना [वस्तुतः जैसा हमने जा-
 ना है वैसाही हो, ऐसा नहीं कहसकते]. दूसरा अर्थ यह
 है:—हे. तीसरा अर्थ:—हे, हे, हे,—अर्वाध्य-परीक्षामें वैसा
 कावेसा. निदान सत्यका स्वीकार.

२ असस—जैसा देखा, सुना, और मानतेहों वैसा
 न कहना-न वर्तना. [किंवा वस्तु-अर्थ, शून्य वा यथार्थसे
 अन्यथा], ऐसे कर्म गुण त्याज्य हैं-त्यागना.

३-अहिंसा-अपना और परका दुःखसुख समान
 समझके, उपयोगी निरपराधिके तन, मन, धनको न सताना-
 वैरभाव नहीं करना.

छ कर बतानेका आप उपर भार है. क्योंकि सस बस्तु प्र-

४ दया, न्याय, प्रेम-किसीको दुःख-पापसे बचाना. जैसेकि कोई मत पंथवाला किसीको बहकाता हो-अजाने वा जानता हुआ असिद्ध-कल्पित-स्वधर्ममें आने-लाने वास्ते फंसाता हो; वा कोई दुष्ट जन किसी उपकारी सज्जन वा निरपराधिके तन, मन वा धनको सताता हो तो, उसको कोई प्रकार (साम, दाम, भेद वा दंड-समझाके, लुभाके, खंडन मंडन, उतार चढ़ाव करके वा बालताडन समान दंड देके-इत्यादि रीति) से उक्त अमत्य-पाप कर्मसे बचाना [दया है]. परंतु वोह बचानेकी रीति यथावत्-योग्य हो. अन्यथा अन्याय वा निर्दयता है तथाहि वोह रीति द्वेषरूपमें नहो; किंतु उसकी हित दृष्टिसे हो. तदुपरांत दया, न्याय, प्रेमके अर्थ लोकमें प्रसिद्ध हैं.

५-ब्रह्मचर्य-सृष्टि नियमके विरुद्ध वीर्य साग न होने देना वा न करना. (इसका विस्तार प्रसिद्ध ग्रंथ 'व्य-हारदर्शन' में है) यह उपाय बल, वीर्य, आरोग्यता उ-ग्रम और विद्या वृद्धिके वास्ते सर्वोत्तम है.

६-अस्तेय-अनीति- अनधिकारसे किसीका तन मन वा धन स्वार्थीन न करना वा परार्थीन न कराना-न उसमें भेद देना. [चोरी, ठगी वगैरे].

७-विद्या-पदार्थ ज्ञान (वैद्यक-रसायन वगैरे) और [नरकी प्राप्ति करना] क्योंकि इसके बिना, विवेक नहीं होसकता. विवेकके बिना यथावत्, त्याग ग्रहण [मनुष्य, तातव्य, कर्तव्य, प्राप्तव्य] नहीं होसकता. उसके बिना कोई प्रकारकाभी यथायोग्य सुख (तन, मन, धन, स्त्रि, त्रि, सत्ता-राज्य, सिद्धि वगैरेका) प्राप्त नहीं होसकता.

त्यैक प्रकारसे भी सिद्ध होने योग्य है. ब्रूट वा कल्पित सि

८ संप-हरकोई सांपाजिक काम मंडली विशेषकी संपत्तिसे करना, एकदूसरे के दुःखमें आड़े आना-रक्षाकरना-दुःखसे बचाना, केवल अपनी उन्नतिसेही संतुष्ट न होना; किंतु परस्परकी उन्नति करना.-एक जीव होके दुष्टोंका संहार करना. जो संप न होवे तो कोई बातभी नहीं बनती (परस्पर मनुष्यों तथा शरीरके अवयवोंकी-संपकी हानी से शरीरभी नहीं चलता-रोगिष्ठ होजाता है-नाशहोता है). जितने अंश संप [ऐक्यभाव-एकखयाल-एकमत] में न्यूनता उतने अंश मनुष्यकी स्वतंत्रता और उन्नतिमें न्यूनता-खाम जानलेना चाहिये.

९ योग-आत्मोन्नति [मनोद्रिय निग्रह और शुद्धि शक्ति वृद्धि] प्रकार-सूक्ष्म पदार्थों के ज्ञान पाने-होनेकी क्रिया विशेष.

१० धृति, क्षमा, दम, शौच, इंद्रियनिग्रह, धीवृद्धि वगैरे पूर्वोक्त १० बातोंमेंसे उक्त कहे हुये बाधकरके शेष जं हों सो. [पूर्वोक्त बातोंके हेतु, उदाहरण विस्तार भयसे नहीं लिखे

यद्यपि 'सत्य, असत्य, और यथार्थ, अयथार्थका जानना और तदानुसार वर्तन कठिन है; तथापि नैसर्गिक नियमानुकुलही कहना-मानना पड़ता है-जैसे प्रचलित नाम-महादेव, गणेश, गुरूर, अबदुल्ला, हुसमजद, राम, श्रीकृष्ण, ईश्वर, विष्णु-इत्यादि रखना, बोलना, बुलाना १. छत चूती है २ मेरी चक्षु, में काना ३. मेरी नाक, में नकटा ४. में को तु और तु को में का वाच्य मानना-कहना ५. बहेन पदसे कही हुई स्त्रीको पत्नी कहना [यवन लोक काकाकी लडकीको विवाहते हैं.] ६. वेश्या-व्यभिचारणीका पुत्र न जाने

द्धांतमें कहीं न कहीं किसी न किसी प्रकारसे अवश्य दोष आवेगा. सत्यमें नहीं.

और कहे कि यही मेरा बाप है ७.-इत्यादि असत्य, वा अय-
थार्थ व्यवहार है.-और लोक विषे सत्य रूपमें माना जाता
है मृग जलको देखके अजाना पुरुष जल कहता है-मानता
है-समझता है और पानी लेनेको दोड़ता है-दूसरेकोभी दोड़ा-
ता है; यहां, यद्यपि वस्तुतः वोह यथार्थ [जो हो, जैसा हो,
सफल प्रवृत्ति निवृत्तिका जनक हो; अवाध्य हो, वोही, वे-
साही, फलप्रद जानना-मानना-होना) रूप, जल नहीं है;
किंतु अयथार्थ (यथार्थसे भिन्न-वाध्यरूप-अन्यथा) है; त-
थापि उसका वक्ता ' असत्यवादि है,' ऐसा नहीं कहसकते.
मानो कि परीक्षामें वोह (जल) मृगजल न हो किंतु जल
हो; तब तो वक्ताको सत्यवक्ता और यथार्थवादिभी कहसकेंगे.
अन्यथा अयथार्थवादि तो कहसकेंगे; परंतु असत्यवादि नहीं
कहसकते. परीक्षाके पूर्व सत्यवादि तो कहसकेंगे; परंतु य-
थार्थ ज्ञाता-वक्ता नहीं कहसकते. जहां, रज्जुमें सर्प भासता
है वहां, यदि वक्ता उसे सर्प निश्चय करता है और दूसरे-
को जलधारा बताता है तो, उसने ' असत्य कहा-कपट
किया, ' ऐसा माना जायगा. यद्यपि वस्तुतः वहां, न सर्प है
न जलधारा है-उभय अयथार्थ ज्ञानके विषय हैं; तथापि ज-
लधारा असत्य और सर्प अयथार्थ और रज्जु यथार्थ पदके
वाच्य होंगे. सर्प, असत्य और यथार्थका वाच्य नहीं कहा
जायगा.-इत्यादि विलक्षण व्यवहार है. [ऐसीही, ईश्वर मो-
क्षादि विषयके संबंधमें जानलेना योग्य है]. उक्त लेखसे यह
परिणाम निकाल सकते हैं कि " यथार्थ वादकी निश्चित
सीमा नहीं-अमुक यथार्थ वक्ता है,-ऐसा सिद्ध होना क-

और यदि आप उक्त लेखको वितंडादि रूप-संदोष ठिन हे। " तथापि " लोक व्यवहारमें, जैसे सत्य और असत्यका निर्वाह-संकेत, भाव, संस्कार, अभ्यास, रूढ़ी, नीर्य-त, लाभ हानी विशेष पर है। (व्यवहार विषे सत्यका अर्थ 'हे' वा 'हे, हे, हे, हे, 'अवाध्य' असत्यका अर्थ 'वस्तु शून्य वंध्या पुत्रवत्'—सर्व स्थलमें ग्रहण नहीं करते—नहीं होता)। जो ऐसा न होवे तो जीवन व्यवहारही कठिन पड़जाय। वेसेही व्यवहारिक यथार्थका मंतव्य, " बहुधा बुद्धि, विश्वास " पर है; सर्वांशमें यथावत्-अवाध्य-यथार्थ नहीं कहसकते। जब यूँ हे तों, परमार्थ विषयक विषय संबंधमें क्या कहना हे। एतद्दृष्टि परोक्ष वादको छोडके, विवादित पक्षको किनारे रखके—उसकी चर्चामे उदासीन हुये प्रसिद्ध-सर्व हितकारी, उन्नति कारक विषयमें प्रवृत्ति हे। ईश्वरकी अस्ति नास्ति, धर्म पंथोंके झगडमें क्यों पड़ें? (यद्यपि हमको चाहिये कि हिंदुओंके समान केवल स्वार्थमेंही प्रवृत्त हों, अपनी डाढी बुझावे—आपही जूता पहने; दूसरा अपना मा-बाप-भाईभी क्यों न दुःख पावे, हमको क्या तथापि जीव परतंत्र हे मनुष्यका व्यवहार, सुख, जीवन, परसंबंध-पराश्रय-पराधीन हे; इसलिये " परके सुखसे अपनेको सुख, परके दुःखसे अपनेको दुःख हे "—इत्यादि गुह्य विवेकसे स्वार्थमें ही दृष्टि हे और व्यवहारमें स्वपरोपकार स्वपरोन्नतिका कथन हे।) ३.

किंवा—हमारा पक्ष, हमारी दृष्टिसे चेतन वादमें हो, तथापि हम अपनेको उसके सिद्ध करने योग्य नहीं जानते, वा नहीं करसकते; वा अयथार्थ पर हों। ओर न अपने मंतव्य-कल्पनाके आग्रहके विश्वासी बनना वा बनाना चाह-

बा बाल लेख समान समझके, अपनी दृष्टिमें तुच्छ मानके स्व भार उतारनेमें उदासीन रहोगे, तो जैसेके आर्य संतान ते हें. ओर न आग्रहके योग्य, अपनेको समझते हें. ओर न आग्रह रखते हें. ४.

किंवा—आप ऐसा समझलेवें कि, 'यह (में) संशयात्मक है;' अतएव इस क्षण—[इस नोट-ग्रंथ समाप्तिकाल] तक हम कुछभी नहीं कहसकते.—ओर न कहना चाहते हें.—कोई दोष, रहित सत्य दरसावे; ऐसी जिज्ञासा रखते हें. ५.

किंवा—जिन जिन मत—[पक्ष-धर्म-पंथ-दीन-मजहब, फिलोसोफी] वालों—बादियोंने, जो जो मंतव्य—[कल्पना-सिद्ध विषय-निर्दोषपक्ष-मानो घेसाही होय नहीं—] माना है, तिस तिस अनुसार सो सो मुख्य फल-हो-निर्णयका विषय हो—अर्थात् सर्व मतोंकी रीतिसे, मानलो कि, उनकी धारनानुसार, इसलोकके ओर परलोकके, तमाम सर्वोत्तम, सर्व मान्य.—अत्यंतदुःखमात्र रहित,—संपूर्ण ऐश्वर्य [“तन मन, धन, स्त्री, पुत्र बंधु, राज्य, सत्ता, कीर्ति, मान, सर्व ऋद्धि, सर्वसिद्धि.—करामातका सुख-स्वर्ग प्राप्ति, अरिहंतत्व—“कामादि सर्व दोष रहित,” शांति (राग द्वेष, ईर्ष्य शोकादि राहित्य-अचल आनंदघन), स्थिरता, ईश्वर-ब्रह्मज्ञान वा तत् प्राप्ति, अपुनर्जन्मत्व, मोक्ष प्राप्ति, सर्वज्ञता, यथेच्छा करने वा संकल्पमात्रसे मनमाना होनेकी सामर्थ्य, स्फुरणा रहित, ईश्वरभी बनजाना, निरतिशय सुख,—अथवा जो जो कुछ मानो-इच्छो-कहो सो सो सर्व-इत्यादि”] प्राप्त हुये हों—सर्वदा प्राप्त रहें तोभी क्या? ओर यूँ न हुवा—न हो-सके—नहो, तोभी क्या? किंवा उस [पूर्वोक्त ऐश्वर्य] के विपरीत हुवा—हे-हो, तोभी क्या? अथवा कहे हुये तीनों

को, अन्य मतवालोंने स्वधर्ममें मिला लिया.—ब्राह्मण सा लोक केवल स्वाभिमान मात्रमेंही लीन रहे—उनके सन्मुख न हुये—उनको आर्य करने—स्वधर्ममें मिलानेसे ग्लानी कर रहे और कर रहें हैं.—केवल गरस्परके खंडन मंडन करने व जये वा स्थान बनाने वा भिक्षा मांगने वा देवादिके उपासनाके भरोसे काल व्यर्थ गुमाने वा अन्य सिटपटमें पड़े रहे

प्रकारसे न्यूनाधिक (जेसा तेसा) हुवा—हे—हो, तोभी क्या किंवा वेसा न था—न हुवा—न हे—न हो, तोभी क्या? किंव कहे हुये प्रकारसे अन्यथा हुवा—हे—होगा, तोभी क्या? अवधि सो अवधि—सींभाही.—तृष्णा सो तृष्णाही.—वासना सो वासनाही.—संस्कार सो संस्कारही.—कामना सो कामनाही.—फुरना सो फुरनाही.—“हे सो हे ही.”—“नहीं सो नहीं ही”.—अनादि स्वरूप—स्वभाव—गुण सो अनंतही’.—“अतिसे निवृत्ति पूर्णता स्वभावसे.”—यह नैसर्गिक अनादि अनंत नियम अटल है. [अतः उनकी इच्छा छोड़के पूर्वोक्त—जनाना—समझन बस है.—इसका विशेष विस्तार करना उचित न जानके, जीवन व्यवहार ओर आपकी मान्यता—इच्छा तथा स्वभाव—संस्कार—प्रकृतिपर छोड़के उपराम होते हैं]. हां, इस भेद—रहस्यके जानने—मानने—प्राप्ति—जनाने—मनाने—प्राप्त करने कराने कीभी इच्छा न रहे.—इस प्रकारकी अनूपम—अकथ—अद्भुत शांति होनेके अर्थ, यदि प्रयत्न करनेको कहो—तिसके संबंधमें में कुछभी कहना—सुनाना—मनाना नहीं चाहता. जेसे जिसको योग्य प्रतीत हो—प्रबल संस्कार हों—जेसा योग्य समझे वेसा करे. ६.

{ तत्त्वदर्शननाम ग्रंथमें इस प्रसंग }
{ का सविस्तृत निरूपण हे. प्र. क. }

नस आर्यधर्मके उच्छेद होनेके हेतु होपडे.-और वे (परधर्मी) चुपाचुप अपना काम (स्वार्थ-स्वधर्म फेलाना, परका खंडन करना) कर रहे हैं.^१ वेसेही, यह लेखभी अपना काम करेगा. उससे-आपके पक्षका उच्छेद होजायगा.

जो विषयके यथास्थित मनुष्योपयोगी उपयोगपर दृष्टि नहीं रखके ऐसा कहो कि "तुम्हारा खंडन मनवाणी करके है-और मनादि सादि सांत हैं-उनको पूर्वोत्तरका यथावत् यथार्थ ग्रहण नहीं होसकता-और परोक्षका तो वर्तमानमेंभी, यथावत् ज्ञान-ग्रहण नहीं होता है; अतएव सर्व कल्पना मात्र है-स्वीकारने योग्य नहीं." इस विकल्पका उत्तर देनाही व्यर्थ है.-आपको वा जितने मताभिमानी सर्वज्ञत्वके मानी हैं, उन सर्वको दोष प्राप्त होगा. जबकि आपके माने हुये नियमका आपने स्वीकार करलिया, उसी कालमें ग्रंथका आशय पूरा होजायगा.-(अर्थात् आपका सिद्धांत शून्य होजायगा-उसकी सिद्धि वा उपदेश न कर सकोगे).

और जो ऐसा कहो कि "जेसे, तुमको दुराग्रह नहीं (मत पक्ष नहीं), वेसे, हमकोभी नहीं.-कोइभी प्रकारसे मनुष्यके मनको शांति हो.-बंध मोक्षादि कल्पनाकी हायहू मिटे." तो, जडवादकी व्याप्ति होसकेगी.^२-सर्व धर्म पंथके संस्कारोंका उत्थान योग्य होगा; जोकि असंभव और सु-परिणामका अजनक^३ होगा.

१ जेलाइ स. १८९९ (सं. १९५६) में मद्रास देश-विषे मूर्तिपूजाकी तकरारपर एक दिनमें ६०० शनार हिंदु-मूर्ति पूजक, मुसलमान होगये. हा !

२ जिसके मनने जो मानलिया सो ही ठीक.-शांति.

३ मनमुखिताका प्रसार होगा.

और जो ऐसा कहो कि “ किसी प्रकारसे ब्रह्म के तन, जीव, प्रकृतिका यथार्थ ज्ञान होवे, ऐसा अभिप्राय है।” तो, आग्रह छोड़के सब शैली शोधो. जो बात यथार्थ हो, निर्दोष हो—उसको शोधके—उसके प्रचारका उपाय लेके, लोकोंको भ्रांतिसे निकालना चाहिये. प्रथम अहंब्रह्मादि पक्ष मत धारो, किंतु सर्वको सरल रीतिसे समझमें आवे, ऐसे प्रकारसे आर्जव पूर्वक कार्यको उठाके—आगे रखके कारण पर पहुँचाइये. तो, आशा है कि, जो सत्य, तिरेगा उस सब को सर्व ग्रहण करेंगे. आगे आपकी इच्छा. स्वतंत्र हो.

मतप्रचार—दर्शन—२६.

जो यह कहोके “जेसे अन्य धर्म—पंथ—मजहब—बाड़े—दीन—संप्रदाय और उनके अनुयायी तथा उनके उपदेशक गुरु और ग्रंथ,—सर्व सदोष हैं और चलते हैं, यथा, बाढ़ मतके ६० किरोड, उनसे थोड़े ख्रिस्ति, उनसे थोड़े यवन, और सबसे थोड़े हिंदु [२५ किरोड] हैं.—इनमेंसेभी अद्वैत संप्रदायवाले सबसे न्यून हैं, वे [ख्रिस्ति, यवन, बौद्धादि]—सर्व पंथ मतवाले, स्वपंथाभिमान रखते—उपदेश करते हुये दूसरोंके संस्कार बदलके इतने बढ गये के, स्वराज्य स्थापन किये. यदि उन निर्बीज धर्मपंथवालोंमें, स्वधर्माभिमान नहीं होता और एक धर्मी नहीं होते तो, धनबल, राज्यबल, सत्ताबल, मनुष्यबल, वा स्वधर्मबल कैसे संपादन करते? अर्थात् नहीं करसकतेथे.—और परस्पर मिलके जो सुख उठा रहे हैं सो, नहीं उठा सकते; इसलिये तिनके समान सर्व सुखका मूल—और अन्य मत पंथवालोंसे न्यूनदोषवाला, एकता—संपवर्धक अद्वैत मतभी, एक प्रकारका बाड़ा

मानके उसकी उन्नतिकी जाय तो, क्या दोष है? वा संभव नहीं है के वोह अन्यसे शिरोमणि सिद्धांत सर्वको स्व-पक्षमें करले? [संभव है]. अतः सज्जन महात्माओं करके खंडनीय नहीं है.

इसके उत्तर देनेमें हम उदासीन हैं. आपका दूस-रोंके समान अयथार्थ अभिमान भी हो तोभी रहो. अंधांधी व्यवहारवत्-अन्यों समान धूलमें लठ लगाते रहो; परंतु यदि, सर्व देशी, व्यवहारानुभवी, -राज्य कार्यमें कुशल, -प्रचलित उपयोगी-सर्व विषयका ज्ञाता, -संसारको सुख देने में उद्यत, -जगत्-हितपी, -विद्वान्, -बुद्धिमान, -जितेंद्रिय, -योगी, -ओर सदाचारीसे संमति लेकर जो प्रवृत्त होंगे तो, सत्यमार्गसे उन्नति पाना संभव है. "सत्यमेव जयति नानृतं," यह ठीक नियम है. जैसे बौद्धमत और वेदांत मतमें किंचित् अंतर है, वैसे यथार्थ सिद्धांतमें किंचित् वा विशेष अंतर हो; परंतु उक्त उपाय रचनेसे, उस सयुक्त प्रबल, -किंसीसे न दबने, -न चपनेवाले-ओर अन्य कल्पित मत पंथोंको उडा देनेवाले सिद्धांतको पा सकोगे; अतएव सब चाडोंमें खंडनीय जो, प्रचलित उपपाद्य^१ रूप धर्मतत्त्व और उनके कारण^२ रूप धर्मतत्त्व हैं, तिनके समान, आपको विशेष श्रम देना नहीं चाहते. आपका स्वधर्माभिमान, तथा वेद-ईश्वर-प्रकृति सूत्रक-ओर प्रेम अभेद-एकता वर्धक नीयत [भाव-

१ अमुक विधि, अमुक निषेध, यह पाप, यह पुण्य, अमुक मोक्षके साधन, अमुक नरकके साधन, इससे जीवन लाभ, इससे अलाभ, इत्यादि. स्वगुरु, वा ग्रंथगत उपदेश.

२ लोक कल्पित जीव, ईश्वर प्रकृति आदि मूल पदार्थ मात्रके स्वरूप गुण स्व स्व मंतव्य वा गुरु आचार्य ग्रंथगत मंतव्य.

ना] रहो. ^३ओर एक संप, - एक मतकी मंडली बनो. ^३ अस्तु.

३ ग्रंथगत खंडनको समझके जो, परधर्मी-किरानी, कु-
रानी, बौद्धादि, खंडनपर उतरें तो, इस प्रातिज्ञा, उद्देशका बंध
होसकेगा; ऐसी शंका नहीं करना चाहिये; क्योंकि (स.) इस-
सेभी उत्तमोत्तम-अधिकतर खंडनके ग्रंथ क्या नहीं हैं? हैं [देखो
स्वा. चि. कृ. भाषाका न्याय प्रकाश. सर्व दर्शन संग्रह. जैनी कृ. षडदर्शन
समुच्चय, पा. कृ. वेदांत दर्शन. स्वा. द. कृ. सत्यार्थ प्रकाश, वेदांती
ध्वांत-निवारण. रा. कृ. श्री भाष्य. जैनी कृ. वेद, वेदांत खंडन संबंधी
'निगम प्रकाश,' 'अगम प्रकाश.' सत्यामृत प्रवाह-इत्यादि]. यह
तो, सामान्य वर्गके वेदांतियों वास्ते एक लघु नोट है. इसके वा-
चक नवीन परधर्मीको स्व निर्मूल धर्म-मत-पक्ष-मंतव्यमें संशयोत्पन्न
होना चाहिये, यह बात सहजसे ध्यानमें आसकती है. [यहभी एक
फल है] मानो कि वोह स्व असत् पक्षसे डिगे तोभी, परखंडनकी उद्य-
तताका अनभाव; तथापि जिसको वेदांत मतकी उपर उपरकी
बातोंके खंडनार्थ इस पुस्तकके अर्थ सहित रहस्यको सीखना होगा,
उसको पूर्वोक्त (प्रवेश-टिप्पणके) ग्रंथ बांचने पड़ेंगे. वेदांती भाई-
योंके सिवाय उन ग्रंथोंके विना, किंवा वेदांत परिभाषा ओर
प्रक्रिया जाने विना, हरकोई वेदांत संबंधी ग्रंथके गुप्त आशयको
नहीं पासकता ओर आशय समझे विना, किसी ग्रंथकी पंक्ति सु-
नाना, पोपाटिया (शूकवत्) कथन है, -हरकोई मरयल-लघु बिल्ही-
की घुरकीसेभी, उसका टीढ़ी करना बंध पड़जायगा (पंजाबमें
ऐसा हो रहा है) वा, स्वयं चुप करजायगा. कुरानी धर्मका संप-
जुस्स-जनून ओर बलपर तथा किरानी धर्मका संप, ओर पोलीसी
उपर आधार है. अन्योका, विशेषतः शब्द की मारा मारीपर वि-
चार है. ओर हो, -जो, उक्त ग्रंथोंमेंसे कोईभी [वा, सत्यार्थ प्र-
काशदि] समझके बांचालिया तो, परखंडनके बदले अपनाही खंडन

समाप्ति-दर्शन-२७.

पूर्वोक्त [दर्शन १ से २६] प्रकार-रीतिसे प्रचलित
अद्वैत-सिद्धांत (माया-प्रकृति-सांत मिथ्या और जीव ब्रह्मकी

पाके, मूंहको फेरेंगे. वा वेदांत (यथार्थज्ञान-मुख्यज्ञान-ज्ञानकी
सीमा-ज्ञानका पर्ववसान) के खरे रहस्य गोतनेकी जिज्ञासा होगी.

इस ग्रंथ वांचनेका फल, वेदांतास्ता-श्रद्धाका अभाव, खरा-
बी; एसी (शंका) भी नहीं करना चाहिये; क्योंकि (स.) बिना
समझे तो, अबभी, खराब हो रहे हैं. यथार्थ न समझनेसे टंके
वा प्रतिष्ठा वा मोदक महाराजकी आस्ता रखते हैं. यदि इसको
समझेंगे तो, संशयात्मक हुये यथार्थ ग्रहण वास्ते प्रयत्न करेंगे.
मुक्त, -विद्वान्, -यथार्थ ज्ञानवानको इसकी आवश्यकता नहीं. -और
न यह उनके हस्तकमलके स्पर्श करने योग्य है -और न निंदा
स्तुति अर्थ उनकी प्रवृत्ति. जिज्ञासुओंके संशयका उत्तेजक, यथार्थ
सम्यक शोधनार्थ उच्चाटक, किसीके कथन, वा विश्वासमात्रपर
आधार न रखनेके संस्कारका सहायक, यथार्थ ग्रहणको कर्तव्यरु-
पसे बोधक -यह लघु पुस्तक उनको हेय-निषिद्ध फलप्रद नहीं.
पामरोंकी दृष्टिसे तो, निंदा स्तुति-त्याग ग्रहण-उभयथा शून्य है.
विषयीको केवल स्वमनोकामना रंजक-विषयके सिवाय, अन्य प्रिय
नहीं. -उनकी इच्छाका विषय इस ग्रंथमें नहीं है; अतएव नहीं
वांचेंगे. जीवेश्वरका खंडन तो, जडवाद (यूरोप, चारवाक) और
ईश्वर खंडन [मीमांसा, जैन, सांख्यादि] मतके प्रसिद्ध ग्रंथोंमेंभी.
है. किंतु यूरोप की शैली तो एसी है कि बिना खंडनही खंडन
होता जाता है; अतएव आप महाशयोंको प्रत्युत यह ग्रंथ यू चितावा
है कि उपायलो. -निर्दोष मत प्रचारकी कोशिश करें. -नहीं तो, आर्य
संतान अतोभ्रष्ट ततोभ्रष्ट हो चली है. -परिणाम अच्छा नहीं है.

एकता तथा उसके ज्ञानके साधन) साज्य है। नैसर्गिक नियम और युक्ति प्रमाणको नहीं सहार सकनेसे शोधक और यथार्थ दृष्टि रखते, हुयेभी उसके मंडन करनेका मार्ग सिद्ध नहीं होता; तद्वत् उससे भिन्न अन्य अद्वैत-द्वैत-द्वैताद्वैत-क्षणिकादि मत विषे उपर कहा गया है; अतः अन्य उत्तम

“विचारने योग्य बात है कि आर्यवर्त्त विषे २५ करोड़ आसरे हिंदु हैं उनके पुरुषार्थकी गणना कीजिये:—कमाई शून्य २४ करोड़ हैं और कमाई करने वाले १ करोड़ आसरे हैं—इनकी अन्य रूढ़ी, व्यर्थ कृतोंको छोड़के, फिलोसोफी, धर्म संबंधी संस्कार—खयालोंमेंसे, व्यर्थ वा अन्यथा खयाल और निष्फल वा अन्यथा कृति-धंधोंको निकालदे तो, सरैरास चार घंटेसे विशेष कमाई—उद्यमका समय नहीं; ऐसा अनुमानसे जान पड़ता है। अर्थात् नाकाम धर्म संबंधी संस्कार और तदनुसार कृति—धंधेमें द्रव्य काल विशेष जाता है। (विशेष वृत्तांत पुराण पोगलमें है)। निदान उद्यमसे गये, खरा धर्मतत्वभी हाथ न लगा। (श्री कृष्ण महाराज तथा स्वा. शं. स्वा. द. का आंतरीय शुभोद्देश ध्यानमें लेना योग्य है) क्या भूके—कंगाल—क्षुधातुर—दुःखिया, वेदांत वा धर्मके गुह्याशयको पासकते हैं? नहीं।

इत्यादि दृष्टिसे उक्त शंकाओंका अवसर नहीं है। तदुपरांत नकारखानेमें इस तृतीके शब्दकी भिणकभी, नहीं पड़नेकी; अतः कोई शंका नहीं। जो इस तृतीकी आवाज सुनें, उनको योग्य है कि, प्रथम हिंदुओंको आर्य बनावें। जब ऐसा होजायगा तो, वे-स्वयमेव अधिकारको प्राप्त होके, वेदांत (यथार्थज्ञान—ज्ञानकी पराकाष्ठा—ब्रह्मविद्या वा फिलोसोफी) के योग्य होजायेंगे, आजकल-वर्त्तमानमें उनके प्रसिद्ध दुःखोंकी निवृत्तिका उपाय लीजिये। ब्रह्मब्रह्मपाना हाके सत्यपर लाइये।

श्रेयकर मार्ग अवधारण करनेकी सूचना की है वहांतक आर्य संतानके ओर अपने प्रत्यक्ष जो दुःख हैं-उनके निवारणमें प्रवृत्त हों, यह विनति स्वीकार हो.

ग्रंथको इति करने पूर्व नवीन वेदांती ओर जिनका पक्ष स्थापन किया गया हो-उन पक्षकार भाइयोंकी सेवामें इतना जिता देना उचित है कि, यदि मेरा लेख खंडन ओर आपका पक्ष किसी योग्य प्रकारसे सिद्ध होजाय तो, मुझको स्वपक्ष त्याग, ओर सत्यपक्ष ग्रहण करनमें किंचित्भी आग्रह नहीं होगा.

एतद्दृष्टि शब्द-पदके भाव ओर स्वमत गत लक्षण तथा परिभाषा ओर अभिप्रायपर ध्यान रखके, सर्व लोकोपयोगी हिंदी भाषा वाले लेख द्वारा, इस ग्रंथ गत कथनके विरुद्ध-आनंद पूर्वक उत्साही होकर उतरें. शब्द व्याकरणादिकी तकरारमें काल व्यय न करें; क्योंकि सो तकरार ओर कठिन खंडन मंडन तो, अन्य ग्रंथोंमें प्रसिद्ध हैं; अतः सफलतापर ध्यान रखना उचित है.

इस ग्रंथमें कितनाक लेख वा खंडन, ऐसा पाओगेकि अन्य ग्रंथोंमें नहीं देखा हो. तथापि कितनेक विषयोंका जो, अन्य ग्रंथोंमें खंडन वा मंडन किया गया हैभी, सो ऐसा संतोषकारक नहीं जान पड़ता कि, इस नवीन प्रकाश कालमें ठेर सके अतः उभय प्रकारके खंडनरूप लेखके खंडन ओर पूर्वोक्त स्वपक्षके मंडनमें यथार्थताको लिये उत्तम रीतिसे उत्तरना चाहिये.

परंतु अस्वीकारणीय विषयका ग्रहण न होना चाहिये. यथा:—१ कहींका एक पद वा वाक्य लेके दोष देखाना, क्योंकि यह प्रकार निंदक, मिथ्याभिमानियोंका है.

शोधक विवेकीका नहीं. २ अयुक्त, असंभव वा साध्य दृष्टांतोंका उपयोग करना.- जैसे पंचदशीके ध्यानदीपमें गोदावरी आदि नदियोंके स्नानसे पापकी निवृत्तिका दृष्टांत दिया है.-अजामेल और रावणादिको अन्यथा मोक्ष मिलना मानके उदाहरण दिया है. अथवा बाजीगरके बनाये हुये छुहारेके वृक्षको मिथ्या मानना. कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप मानना अर्थात् भगेर (दीपडे)में कुत्तेकी भ्रांति और उस कल्पित (कुत्ते)की निवृत्ति उसके शत्रु-अधिष्ठान [भगेर] के स्वरूप मानना. किंवा पंचदशीमें लिखा है कि, 'इक्षणासे प्रवेशतक ईश्वर कल्पित सृष्टि, और जाग्रतसे मोक्ष पर्यंत जीव कल्पित सृष्टि" अक्रियसे आकाशादिकी उत्पत्ति.-इत्यादि अयुक्त असंभव बात न हों. ३ पंचदशी वगेरे कितनेक ग्रंथोंमें जिनको श्रुति वाक्य लिखा है, उनमें बहोतसे ऐसे वाक्य हैं कि, चारों वेदोंमें नहीं. हैं; परंतु श्रुतिपद लिखके वाचक वा श्रोतागणको दावा है. वेसा नहीं हों. ४ युक्तिसे युक्तिका, बुद्धिसे बुद्धिका, विद्याका विद्यासे, अनुभवका अनुभवसे मुकाबला करना योग्य है. अन्यथा नहीं. इत्यादि* वर्तितोंका ध्यान रहेगा तो, लोक हितकारी हों पडेगा.

निदान जो आपका वोह लेख-प्रत्युत्तर, पक्ष रहित, यथार्थ और लोक हितकारी होगा, और उसमें अमुक एक दोषकाही निवारण [एक शंकाका समाधान] नहीं किंतु, सर्व

* वासना ज्ञान बिना नहीं जाती. वासनाके अभाव बिना जन्म-मरण नहीं टलता (वेदांत पक्षको संमत है), वासना जाय और ज्ञान न हो वा ज्ञान हो और वासना रहे तो मोक्ष नहीं होता अर्थात् उभय हुये मोक्ष होना संभव है. परंतु " युवाति भोगे सदा संन्यासी " इत्यादि बातें-वाक्य-प्रचलित हुईं, इसको क्या समझे? निदान ऐसे वा पु. कि. कु. इ. जै. के गणों समान लेख न हो.

दोषोंके निवारण पूर्वक सर्व रीतिसे योग्य प्रकार पूर्वक स्वपक्षका प्रतिपादन किया गया होगा; तथा जीवन हे तो, मे स्वलेख खंडन-सत्पक्ष मंडन वांचके वा उम्मा लेखकी प्रसिद्धि सुनके प्रसन्न और उत्तर-प्रदका आभारी हूंगा* इति.
सत्य शोधन जिज्ञासा उत्पादक पूर्वपक्ष समाप्त हुवा.

* [नोट] अपनी परीक्षा ओर शांति होने-इत्यादि कितनेक कारणोंको लेके में (स्ववेद्य लक्षणका अपरीक्षक)ने शिष्य समान कितनेक महाशयोंको पूर्वोक्त टीप सुनाके उत्तर मिलनेकी जिज्ञासाकी; उनमेंसे किसी महात्माने यह उत्तर दिया, "इसका भार वही उठावे कि जिसको भार हे, हम नहीं उठा सकते." एक महात्माने कहा कि "फिलोसोफी ओर खंडन मंडनमें कुछ हाथ नहीं लगता, उन्मत्त, उद्यमहीन, वा बडबडियोंका काम हे." दो तीन महापुरुषोंने यह कहा कि "जितना कुछ धर्म पंथ, खंडन मंडन, पक्षपात ओर कृति चल रहे हैं, इनसे कुछ हाथ नहीं लगता. विवेक करके, वैराग्यवान होके मन वृत्तिका निग्रह करो, निरुद्ध हुये जो कुछ होगा सो (अकथ विषय) आपही मिलजायगा. बाकी सर्व, परमार्थ संबंधी प्रचलित बातें (गप्पे) हैं. (में, उक्त उत्तरकी रमजों-लक्ष्यभावको नहीं समझा). एक महाशयने उपनिषद्की स्वतः प्रमाणता, जीव ब्रह्मकी एकता वा भेद, माया अनादिसांत-इन तीन विषय-पक्षको छोड़के-इनसे उपराम होके शेष कितनीक बातोंका उत्तर दिया; परंतु मेरी बुद्धिमें संतोषकारक नहीं जानपड़ा, इसलिये नहीं लिखा; विश्वासी, दंभी, वाचाल, शुष्क ज्ञानीजनोंको, प्रसंगोपात प्रासंगिक विषय पूछे जानेपर, उलटा मुझ कुतर्की मंदमतिके कल्पित (कर्तवी) संतोष-शांतिभी जातेथे. निदान अब सत्य शोधन वा शोधित प्राप्तिके उत्तेजनार्थ प्रसिद्धिमें ढालनेकी जिज्ञासा रखताहूं. पूरी हो. इति.

(उत्तर पक्ष-सत्यज्ञ-तटस्थ)

दोहा.

विमुख न होना सक्से, करो न मत अन्याय;
अहित पक्ष करना नहीं, पूरव उत्तर जाय.

सूचना.

मुद्रित होतेही दिया, ग्रन्थ खुला जिसकाल;
प्रसिद्धकको यह लिखा, नोम्सि छाप संभाल.
पूरव उत्तर पक्षमें, निर्दोषी जो वात;
ताको छोरे दोष जो, वाको करिये पात.
जीव ब्रह्मकी एकता, अजा अनादि सांत;
बने त्याग यह वात ज्युं, नहीं ब्रह्म वृतांत.
इस रीति सिद्धांतको. गुरुजन कृपा धार;
सामग्री अवसर मिले, कहियेधार विचार.
सृष्टि नियम युक्ती पकर, अनूमान प्रत्यक्ष;
योग अनुभव अरु वेदसे, खेद निवारो दक्ष.
शब्दमात्र तो शब्द हे, एसाही विश्वास;
जल्प वितंडा वाद तज, विद्याको लो पास.

• अपरोक्ष वा परोक्ष, अदृष्ट वा दृष्टके स्वरूप निर्णय वा निश्चय करनेमें इंद्रिय-ज्ञानतंतु-बुद्धि-जीव और व्याप्ति अनुभवसे इतर मुख्य साधन देखनेमें नहीं आते; इसलिये जो प्रथम किसी मूल [वस्तु-ईश्वर-जीव-मोक्ष-पुनर्जन्म वा किसीको सर्वज्ञ मानके उसके वाक्य-इत्यादि] को विश्वास-यात्रसे मानके-दृढ़ करके-कार्य-साधन वगैरेकी व्यवस्था तदनुकूल करते हैं,—यह शैली वा विषय सर्वमान्य वा यथार्थ बोधक नहीं मानी जा सकती. परंतु जो व्याप्ति अनुभवद्वारा कार्यसे मूलपर पहुँचते हैं,—वे सुज्ञ अधिकारी अपनी परिमित शक्तिकी सीमातक अयथार्थपर नहीं आवेंगे. जो कुछ माना जाता है, उसमें कोईभी सयुक्त हेतु होना चाहिये. यथा हरकोई (आकर्षणादि) परिच्छिन्नके गति, परिणाम-देश और आधार बिना नहीं होसकते, ऐसी व्याप्तिका अनुभव है; परंतु कोई ऐसा कहता वा मानता है कि, “देश [आकाश] वा आधार कोई वस्तुही नहीं है किंतु देश, मगजकी असर वा जीव वृत्तिका परिणाम वा अभ्यास है. उससे गतिके व्यापकआधारकी कल्पना करते हैं.”—इस मंतव्यका निर्दोष सयुक्त हेतु नहीं मिलता. प्रत्युत ऐसा माननेसे पक्षकारको व्याघातदोष आजाता है. अर्थात् द्रव्योंकी गति माननाही असिद्ध होजाता है, जो कि दृष्टविरुद्ध दोषवाला और कार्य व्यवस्थाका विरोधी पक्ष है. किंवा कोई कहता है कि, ‘मूल स्वरूप अगम्य है.’ परंतु पुनः उसके स्वरूप-विशेषण वा कार्यकी व्यवस्था करनेको तैयार होता वा आग्रह करता है.* इत्यादि असंतोषक कारण-

* यथा—आद्य संस्कार प्रबल होते हैं, एक तरफ़ी कहानी

को लेके मूल स्वरूप और उनके परिणाम—फल—निर्णयार्थ कि तनेके 'नियम' सिद्ध किये गये हैं,—उनका आधार सयुक्त व्याप्ति अनुभव है; न कि विश्वासमात्र. जोकि उन सृष्टिनियमों का शोधक जिज्ञासुओंके सामने आना लोकोपयोगी समझा गया है; अतः संक्षेपमें लिखके प्रसिद्धिमें डाले जाते हैं. (जिनको सयुक्त हेतु उदाहरण सहित सविस्तृत विवेचन देखनेकी इच्छा हो उनको विचार पूर्वक मूलग्रंथ—(“ तत्त्वदर्शन ”) ग्रंथ) अवलोकन करना चाहिये.

गुडसेभी अधिक झीठी मालूम हुवा करती है, मनुष्योंकी प्रकृति भिन्न २ विलक्षण और असाधारणभी होती हैं, विश्वासमें वा हठपर आया हुवा पुरुष साक्षर नहीं कहाजाता; तोभी, आद्य संस्कारके रंगे हुये कानशेंससे मनुष्य लाचार होजाता है. इन सर्व बातोंके नमूनेमें एक प्रतिष्ठित [साक्षर ब्राह्मण] की 'पेपरप्रसिद्ध' बात याद करो—जोकि स्वीडनबोर्गके ढकोंसलोंसे छाया है—उसने स्वत्वको गंवाया है—अमूल परधर्म स्वीकारने (खूँस्ति होने) को तैयार हुवा है. ईश्वरश्रवतारवादि समान हसुको ईश्वरसे अन्य वा न्यून नहीं मानता—वेदियों समान बाइबलकोभी ईश्वरीपुस्तक मान बैठा है—दुसरेकी बात वा योग्य ग्रंथ वा उचित शिक्षणको नहीं सुन्ना चाहता—विचारपर नहीं आता—सत् शोधन वा तत्वविद्या (फिलोसोफी) को पास नहीं आने देता—उच्च दृष्टिसे नहीं देखता. वाहरे विश्वास और हठ !! इसलि ये ज़रूर है कि, सत्मत—धर्म—शोधनार्थ ऐसे नियम [रूल] तलाश किये वा बनाये जावें कि जिन द्वारा मनुष्य स्वतंत्र विचार करसके और सत्यकी तरफ झुके; क्योंकि बहुधा दुसरेके कहेने सुननेसे उस के (ओताके) दिलमें विपरीत अमरभी होजाता है; ओर हठपर आने से अज्ञानवश अपनेको अवनतिमें डालता है. उक्त प्रकारके जो नि

विशेष सूचना सूत्रोंकी अनुभूमिकामें हे; अतः विस्तार नहीं किया. अंक क्रम मेरी तरफसे हे. जो पद वा वाक्य मोटे अक्षरोंसे हैं, उनको हिंदी भाषागत “मूल सूत्रोंका उलथा” जानना चाहिये. शेष जो अर्थ वा संबंधसूचक पद वा वाक्य हैं, उनको “मूल अर्थोंका संक्षिप्त सार मेरी तरफसे लिखागया है” ऐसा समझ लेना चाहिये.

इन नियमोंसे मत-पक्ष-साध्य विषय कैसे निर्णय होता है, उसकी शैली यथा अवसर-सामग्री, प्रसिद्ध करनेका इरादा रखता हूं.

प्र. क. •



यम बनाये जावें, वे बालकोंकोभी सिखाये जावें तो, उनके जवान होने पर असत्य मार्गसे बचानेमें वे रक्षक होजाय. मानाकि तत्वविद्याका रहस्य किरोड मनुष्योंमेंसे एक सुनना चाहता हो. ऐसे किरोडोंमेंसे कोई एक अधिकारी समझता है, ऐसे किरोडोंमेंसे कोई एक पाता है;—एसे किरोडोंमेंसे कोई एक समझासकता है; अतः बालकोंको सिखाने योग्य यह विषय नहींभी है; तथापि जो उनको ‘संस्कार’ डाले जावें,—तोतेके समानभी नियम याद कराये जावें तोभी, उनको बहुत उपयोगी—लाभप्रद होपडेंगे; यह बात प्रकृतिशास्त्रज्ञों और अनुभवियोंकी दृष्टिसे देखो तो, स्पष्ट है. (इस लिये यह नियम नमूने दाखिल रजु करना उचित जाना गया.) १ मूल ग्रंथमें सविस्तृत है.



॥ ॐ ॥

स्वरूपनिर्णायक नियम.

तत्त्वदर्शन अध्याय २ के मूल सूत्रोंका संक्षेपार्थ.

१. अतः 'नियमादिनामुद्देशः'

॥ अ. २ सू. १ ॥ इस लिये सत्-
निर्णयार्थ उसके योग्य ^२नियम

^३ओर तत्संबंधी आवश्यक विषयका
कथन करते हैं. ॥

२. दोष विपरीत भावना भ्रांति—
असंभावना-संशय वा अज्ञानादि

आवरणका निवारणत्वही नि-
र्णय वक्तव्य है; क्योंकि जो हे
सो हे ही. ॥

३. संज्ञाका कथन सुगमार्थ
होता है. ॥

४. जैसे इस ग्रंथमें भ्वादि
संज्ञा हैं. ॥

१. तत्त्वदर्शनकी पहिली अध्यायमें “अथ सत्तज्ज्ञासा.”
आरंभक सूत्र है. तहां उसके विवेचनमें जनाया है:—

(१) अत्यंत दुःखरहित सुखप्राप्ति वा उन दोमेंसे एकक.
(२) स्वर्गप्राप्ति. (३) सुखादिके प्रवाहका ज्ञान. (४) जीवन
पर्यंत दुःखरहित सुखप्राप्ति वा इन दोमेंसे एक. (५) मरण-अभाव
शून्य [६] यथार्थ निर्णय.—यह छे पक्ष—साध्य (मुख्य फल-धर्म फल)—
विषे हैं. (१) कर्म (कर्म-उपासना-भक्तिआदि) (२) उपेक्षा-
शून्य (३) ज्ञान (सृष्टिनियम-प्रत्यक्ष-अनुमानजन्य प्रमा) (४)
विश्वास (५) समुच्चय.—यह ५ पक्ष उक्त श्रेयके साधनरूप धर्ममें हैं.

उक्त साध्य, साधनसे इतर पक्ष नहीं.

पूर्वोक्त पक्षोंमें पक्षकार जो एक दूसरेके दूषण भूषण बताते
हैं. सो प्रथम अध्यायमें लिख आये हैं.—अर्थात् स्वभाव, कर्म, वेदांत,
न्याय, वैशेषिक, योग, सांख्य, ओर अदृष्ट मतका सविस्तृत ब्यान
किया गया है; उनमेंसेभी ‘अदृष्ट’ मतविषे कर्मयोग १, सिद्धक ओर
तारकयोग २—आत्मयोग ३,—यह तीन पक्ष हैं. उनमें अन्य मतोंका
खंडन, स्वपक्षमंडन दरसाया गया है. पदार्थोंका निर्णय विस्तारसे

किया गया है. तथा जैमिनी-मैमांसिक, बौद्ध, जैन, पौराणी [रामा-
नुज-वल्लभ-शाक्त-सौर्य-स्मार्तादि]; विश्वासी “(तोरेत-जबूर-इंजील
वां कुरानुके माननेवाले ग़बर-तरसा-याहूदि-किरीनी (नसारा-ख्रि-
स्ति-ईसाई)-कुरानी (मुसलमान); थियोसोफी; फेलसूफ [अरस्तु व-
गेरे यूनानी] आर्यसमाज; ब्रह्मसमाज; जडिनाद (चारवाक-दुहिरिया-
लोकायत, आकर्षण-परमाणु-यूरोपके फिलॉसोफोंका मत); अभा-
ववाद, शून्यवाद, व्यवहारमत; मतोंका एक पत्र (नानक, कबीर
स्वामीनारायण वगैरे छोटे छोटे वा बड़े बड़े अर्थात् भूमंडलमें मूल
शाखा उपशाखा सहित ९६००० आसरे पंथ-धर्म-मत हैं-परंतु ए
सा पक्ष कोई न होगा जो उस पत्रमें बाह्य हो); तथा जीवनमत,
विदूषकमत [इस मत विशेषपूर्वक सर्व मतोंका खंडन है]; विभूषक मत
(इसमें पूर्वोक्त मतोंके भूषण लिये हैं);-इत्यादि मत धर्मोंका वर्णन है.

पूर्वोक्त अनेक पक्ष दर्शन श्रवण और परस्परमें विरोधी वा
विवादित पानेसं शोधक-जिज्ञासुको यह जिज्ञासा उत्पन्न होती है
कि-उक्त मतोंमेंसे कौन वा उनमेंसे किसीका कोई किसीका कोई
भाग वा उनसे भिन्न अर्थात् श्रेयकारी कौनसा मत है? वा सत् क्या है?

एतद्वाच्यं तिम (सत्) के निर्णय होने वास्ते २ जितनोंको
आवश्यकता समझी गई उत्तने ३ नैसर्गिक-सृष्टिनियम वा सिद्ध नि-
यम [जो इस अध्यायके नियम सूत्रोंके विवेचनमें सिद्ध करवताये हैं].
लिखनेका उद्देश है. तथा साधन नियम संबंधि उपनियम-उपवाक्य
और उपसाधनभी उसी कारणसे लिखे हैं अर्थात् पूर्व अध्यायमें
प्रतिज्ञा होचुकी है-अतः नियमादि लिखनेका उद्देश है. यह इस
सूत्रका प्रयोजन है. १.

४-मूल ग्रंथगत ‘भवादि’ संज्ञाओंमेंसे सूत्रार्थमें जो उपयोगी
हैं, वेसी कितनीक संज्ञा यहां लिखत हैं, तथाहि इनमेंसेभी जो
वक्ष्यमाण सूत्रार्थमें यथा प्रसंग जनाई गई हैं, उनको छोडके-शेष
(संभावनादि संज्ञा) यहां लिखी हैं. यथा प्रसंग उपयोगमें लेलेनी चाहियें.

(स्वरूप) संभावना संज्ञा:-

१	२	३	४	पारंगमि. अवस्था.	१, १, १	
स्वरूप.	विशेषणवत्त	असत्	नलसत्	अनुपादान. सोपादान.	१, १, १	
भाव.	अभाव.	"	"	स्वरूपसे	स्वरूपसे	१, १, १
सत्.	असत्.	"	"	अनादि.	सादि.	१, १, १
नित्य.	अनित्य.	"	"	स्वरूपसे	स्वरूपसे	१, १, १
भेद.	अभेद.	"	"	अनंत.	सांत.	१, १, १
एक.	नाना.	"	"	अनादि	सादि	१, १, १
				अनंत.	सांत.	१, १, १
अणु.	विभु.	"	"	संख्यासे	संख्यासे	१, १, १
मध्यम	मध्यम	"	"	अनंत.	सांत.	१, १, १
लचकी.	अलचकी.	"	"	देशसे	देशसे	१, १, १
				अनंत.	सांत.	१, १, १
अव्यक्त.	व्यक्त.	"	"	कालसे	कालसे	१, १, १
अपरोक्ष.	परोक्ष.	"	"	अनंत.	सांत.	१, १, १
साकार.	निराकार.	"	"	भोक्ता, भोग्य, भोग.	३, २, ०	१, १, १
रंगी.	वेरंगी	"	"	प्रकाशक, प्रकाश्य, प्रकाश.	१, १, १	१, १, १
ध्वजनी.	वेक्जनी.	"	"	दृष्टा, दृश्य, दर्शन.	१, १, १	१, १, १
सावयव.	निरवयव.	"	"	ज्ञाता, ज्ञेय, ज्ञान.	१, १, १	१, १, १
लचकी.	अलचकी.	"	"	कर्ता, कर्म, करण.	१, १, १	१, १, १
चिद्.	जड.	"	"	आभास, प्रत्याकृति, प्रतिबिंब, छा-		१, १, १
अचेतन.	अजड.	"	"	या, संस्कार, पांचों वा इनमेंसे २		१, १, १
चल.	अचल.	"	"	३-वा ४ प्रकारका वा इनसे अन्य		१, १, १
आधार.	आधेय.	"	"	था. आभासादि संज्ञा. ७		१, १, १
व्यापक.	व्याप्य.	"	"	द्रव्य, गुण, कर्म, स्वभाव, शक्ति,		१, १, १
उपादान.निमित्त.		"	"	वर्म, योग्यता, असर, संबंध, अ-		१, १, १
कारण.	नकारण.	"	"			१, १, १
कारण.	कार्य.	"	"			१, १, १

वस्था, परिणाम, इन ११ प्रकारका, ११ मेंमें २, ३, ४, ५, ६, ७, ८, वा नोनो प्रकारका, वा इन ११ से विलक्षण. स्वरूप-पादि संज्ञा. ८

अकल्पित. कल्पित.
कल्पितवत्. अकल्पितवत्.
नअकल्पित. नकल्पित.

गुण, कर्म, स्वभाव, शक्ति, (सत्ता), धर्म, योग्यता, असर, संबंध अवस्था, परिणामकी गुणादिसंज्ञा. ९

(गुणादि संज्ञा कहनेसे कहीं 'कर्म वा असर विनाभी प्रयोग होता है.)

इन [गुणादि] वाला वा इनमेंसे कोई एक वा दो२ वा तीन २ वा चार २ वा पांच २ वा छे १ वा सात २ वा आठ २ वा नो २ वा दस २ वाला किंवा इनविनाकोंकी गुण्यादि संज्ञा. १० .

पूर्वोक्त भावादिमें उभयथा संज्ञा मेंसे इष्ट स्वरूप कहीं कभी केसा -कहीं कभी केसा १. किंवा उनमें कोई एक प्रकारका कोई दुसरे प्रकारका हो. (यथा द्रव्य, भाव अभावादिरूपवाले) २. वही, साध्य पक्षकारोंकी दृष्टिसे अन्य २ प्रकारका [यथा अभाव भावरूप वा अभावरूप] ३. विविध संज्ञा. ११

साध्य वस्तु परस्परकी अपेक्षासे उक्त 'भावादि' संज्ञामें कहीजाती है, वस्तुतः उनसे विलक्षण है १. साध्यवस्तु अकथ, अगम्य, अज्ञात, अनिर्णीय, अनिर्वचनीय, अनुभवमात्रकी विषय, परस्पर विलक्षण २. मौन संज्ञा. १२.

पूर्वोक्त भावादि १२ संज्ञाके समूहका नाम 'संभावना संज्ञा.' (इतने प्रकारमें साध्यका स्वरूप कल्पा जासकता है).

असंभवादि संज्ञा:—

साध्यहे ओर शून्य; नहींहे ओर को-इ प्रकारका;
भावाभावरूप. न भाव न अभाव रूप.

सदसत्. न सत् न असत्.
नित्यानित्य. न्नित्य नअनित्य.
भेदाभेदवान्. नभेद नअभेदवान्

एक नाना. न एक न नाना.
अणु विभु. न अणु न विभु.
लचकी अलचकी. न लचकी न अलचकी.

सावयव निरवयव. न सावयव न निरवयव.

साकार निराकार. न साकार न निराकार.

रंगी विरंगी. न रंगी न विरंगी

वजनी वेवजनी. न वजनी नवेवजनी
 चिद् जड. नचिद् न जड.
 अचिद् अजड. नअचिद् नअजड.
 एक देशकाली } न चल न अचल.
 बलाचल. }
 एक देशकाली } न आधार नआधेय.
 आधाराधेय. }
 एक देशकाली } नव्यापक न व्याप्य
 व्यापक व्याप्य }
 अभिनोपादान न उपादान न
 निमित्त. निमित्त.
 एक देशकाली एक. } न कारण
 का कारण कार्य. } न कार्य.
 मूल अवस्था } न मूल न जन्य.
 मूलजन्य. }
 उक्त त्रिपुटिमें } तीनोंमेंसे एक
 तीनों रूप. } रूपभी नहीं.
 अकल्पित क- न कल्पित न अ-
 ल्पित. कल्पित.
 अनादि सादि. न अनादि न सादि.
 अनादि सांत. न अनादि न सांत
 सादि अनंत. न सादि न अनंत
 अनंत सांत न अनंत न सांत.
 अनादि अनंत } न अनादि अनंत
 ओर अनादि } न अनादि सांत.
 सांतभी. } न सादि सांत.

संख्यासे अनंत. संख्यासे न अनंत.
 त न सांत.
 देशसे अनंत देशसे न अनंत
 सांत. न सांत.
 कालसे अनंत कालसे न अनंत
 सांत. न सांत.
 विंव (द्रव्यादिरूप), आभास, }
 प्रतिविंव, प्रत्याकृति, छाया, } न पांचों रूप
 संस्कार, इन पांचों प्रकारका. }
 द्रव्य, गुण, कर्म, स्वभाव, }
 शक्ति, धर्म, योग्यता, } न पांचों रूप
 असर, संबंध, अवस्था, } न
 परिणाम—इन ग्यारारूप.
 अभाव, शून्य. } नथा ओर अनुपादा
 असद् जन्य. } न नवीनोत्पन्न हुआ.
 न परोक्ष न अपरोक्ष. नदृष्ट, नअदृष्ट.
 किंवा पूर्वोक्त प्रकारमेंसे वही वस्तु
 कहीं किसी कभी किसी विरुद्ध धर्म
 वाली; किंवा वही एक साध्य कि-
 सीकी दृष्टिमें किसीकी दृष्टिमें
 तद्विरुद्ध—परस्पर विरुद्ध धर्मवाली,
 किंवा कोईकी अपेक्षा लेके किसीमें
 विरुद्ध धर्म—लक्षण आरोप करना
 किंवा कहे हुये प्रकारसे विलक्षण
 कल्पनाकी असंभवादि संज्ञा.
 पूर्वोक्त संभावना संज्ञा में सा
 ध्यका जो स्वरूप कल्पा हे उ-
 समेसे असंभवादि संज्ञाके अंतर

गत हो उसे निकाल देना चाहिये. क्योंकि असंभवादि संज्ञाएँ जो विशेषण-प्रकार-हैं वे असंभव-अप्रमाण-असिद्ध-अयुक्त हैं.

मूलस्वरूप, नित्य, अणु, विभु, अलचकी, अचल, निराकार, वज्र-नराहित, रंगरहित, निरवयव, अटल, आधेयत्वरहित आधार, व्यापक, अजन्य, अकार्य, अपरिणामी, अवस्थारूप नहीं, अकल्पित, अनादि अनंत स्वरूप, देशकालसे अनंत. (इतने प्रकार स्वरूपों के नहीं होसकते; इस लिये इनकी) **स्वरूप संज्ञा.**

कार्य, जन्य, कल्पित, लचकी, सावयव, अनित्य, अवस्था, परिणाम, अमर, कारण कार्य, सादिसांत, देशकालांत, सोपादान, आभास, प्रतिबिंब, प्रत्याकृति, छाया, संस्कार, मध्यम. (इतने प्रकार मूलस्वरूपों के नहीं होसकते; इस लिये इनकी) **स्वरूपज संज्ञा.**

पूर्वोक्त "संभावनी" संज्ञामेंसे "असंभवादि" संज्ञोक्त, "स्वरूप" संज्ञोक्त और "स्वरूपज" संज्ञोक्त कल्पना (साध्य स्वरूप-

लक्षण) को त्याग-बाध करके जो शेष विकल्प रहे हैं उनकी स्वरूप स्वरूपज संज्ञा. (क्योंकि वे विकल्प-विशेषण-लक्षण, मूल अनादि स्वरूप और कार्यरूप (स्वरूपज)-इन उभय प्रकारके पदार्थों विषे संभव होते हैं). •

नोट (सूचना.)

जो साध्य (इष्ट पदार्थ निर्णय-का विषय) पूर्वोक्त स्वरूप, स्वरूपज, स्वरूपस्वरूप संज्ञामें कोई प्रकारसे अन्यथा (विरुद्ध-व्यवस्थामें पुरा न उतरे) हो, उसकी असिद्धि हे, वा अपनी कल्पना वा परीक्षासे अन्यथा हे, ऐसा जानना चाहिये.

अभाव, शून्य, असत् स्वरूपकी **अभावादि संज्ञा.**

अनुद्भव, उद्भव, तिरोधान, प्रादुर्भूत, लय, दृष्ट, अदृष्ट, सूक्ष्मत्वादिसंज्ञोक्त. लौकिक वा अलौकिक प्रकारसे प्रत्यक्षयोग्य, न प्रत्यक्ष योग्य, किसीको अपरोक्ष, किसीको अप्रत्यक्षकी **अनुद्भवादि संज्ञा.**

अतिसमीप, अतिदूर, अतिप्रकाश, (तमादि) आवरण, समा-नाभिहार, प्रमाण प्रमाताकी **अयो**

ग्यता, सूक्ष्मत्व, अनुद्भवत्व, तिरो धान, लय, अभाव,—प्रत्ययके अयोग्यकी समीपादि संज्ञा।

सूक्ष्म, स्थूल, नित्य, अनित्य, साव यव, निरवयव, पारदर्शक, साकार, निराकार, सजातीय, विजातीय, परोक्ष अपरोक्ष, विरोधी आविरोधी, गुण गुणी, जाति व्यक्ति, शक्ति शक्तिवान्, संबंध संबंधी, सापेक्ष निपेक्ष—इत्यादिकी सूक्ष्मादि संज्ञा।

ममता, मंदता, कुतर्क, कुसंग, दुराग्रह, शंका, भय, अशक्ति, दृष्टादृष्ट भूत भावि प्रतिबंध की ममतादि संज्ञा।

संसर्ग, तादात्म्य, समवाय, संयोग, संबंधमात्र, (अनुद्भवादि-समीपादि) की संसर्गादि संज्ञा।

कर्म—उपासना (यम, नियम, आसन्न, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान) के उत्तर-विवेक, वैराग्य, शम, दम, उपरति, तितिक्षा, श्रद्धा, समाधान, जिज्ञासा, श्रवण, मनन, निदिध्यासन (पश्चात् योगद्वारा परीक्षा और समाधि) की विवेकादि सं. अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष, अभिनिवेशकी क्लेश संज्ञा।

आध्यात्मिक, आधिभौतिक, आधिदैविक, इन-तिन तापकी तापसंज्ञा।

५ इष्ट विषयके उद्देश और लक्षण शीघ्रबोधक होते हैं ॥

६ निरपेक्ष, लघु, व्यापक, निर्दोष, नियमाविरुद्ध और यथार्थ वा लक्ष्यबोधक लक्षण मान्य होते हैं ॥

७ स्वरूप और तटस्थ दो प्रकारके लक्षण होते हैं ॥

८ शोधकको लाभप्रद होनेसे उपयुक्त लक्षणोंका संग्रह करना उचित है ॥

९ लक्षितके उपयोगार्थ लक्षण की परीक्षा और अभ्यास कर्तव्य होता है ॥

१० सृष्टिनियम (नैसर्गिक नियम) अटल होते हैं ॥

११ न नियम अनियम होता है—न अनियम नियम होता है ॥

१२ प्रत्येक नियमोपयोगादिका यौक्तिक देशकालप्रसंग और आधिकारप्रति उपयोग होता है; न कि

८—शोधकके लाभार्थ उपयुक्त लक्षणोंका मूलग्रंथमें संग्रह है।

१० इस अध्यायमें अधिकरण हैं। यथा सूत्र १० से १९ तक नियमाधिकरण है। “इस अध्यायगत ज्ञात सृष्टि नियमोंमेंसे कितने प्राचीन शोधकोंके नियम एकत्र और सिद्ध किये गये हैं, और

उनकी एकही सीमा होती हो. ॥

१३ नियम कथनादि प्रसंगोंमें असंगति वा पूर्वापर विरोध दोम नहींभी माना जाता. जैसे कि नियम प्रसंगमें ज्ञात होंग. ॥

१४ सकारण पुनरुक्तिभी दोष नहीं कहाता. जैसे कि अक्षरों-का उपयोग हे. ॥

१५ एक देशकाल विषे परस्पर दो विरोधी नियमोंसे एक साध्य X असाध्य होता हे. ॥

१६ दो वा अनेक परस्पर विरोधी सिद्ध नियम होतेभी यथार्थ व्यवस्था होजाना संभव हे ॥

१७ असंग-प्रसंग भिन्न विषयके निर्णय वा समाधानी से नियम उदासी-उपेक्षावाला रहता हे. ॥

१८ नियम संबंधी वा अवांतर वाक्य नियमादिके सहकारी कहाते हैं. उनको नियमबाधक वाक्य नहीं कहा जाता. ॥

१९ कोई विषय वा नियम अपनी वा परकी दृष्टिसेभी कथन किया जाता हे. ॥

कितनेक नवीन सिद्ध कर देवायेहैं. ॥

X जिसको सिद्ध करना हे.

१६-सू. ३४७, २६३, २६४ नियमका विवेचन वांचो.

२० सुखेच्छा तथा प्राप्ति उसके योग्यको होती हे. अनधिकारीको नहीं. ॥

२१ सो सुखेच्छा जीवको स्वभावनतः प्रवृत्तिमात्रका कारण अर्थान् प्रवृत्तक हे. ॥

२२ दुःख ओर न दुःखाभाव सुख के लक्षण हैं. (किंतु अन्य हैं) ॥

२३ व्यवहारमें नित्यानित्य दो प्रकारके सुख माने जाते हैं. ॥

२४ सुख, विषयविनाभी होता हे न(कि) विषयसेही. ॥

२५ न सजातीय सुखमेंही अर्थात् अनुभूतके सजातीय सुखमें ही अभिलाषा-इच्छा होनेका नियम नहीं हे; किंतु अन्यमें भी होती हे. ॥

२६ जो सुखादि इष्ट अप्राप्त ओर निर्दोष हो, उसकी इच्छा होती हे. ॥

२७ जिसकी निवृत्ति वा प्राप्ति इष्ट हे-एसे प्राप्तव्य इष्टमात्रकी प्राप्ति पुरुष प्रयत्नसे होती हे. ॥

२८ इष्ट साध्यके न योग्य सा

२०-पाषाणको इच्छा ओर पामर विषयीको परमार्थकी प्राप्ति नहीं होती.

धनसे इष्ट प्राप्ति नहीं होती; किंतु कर्म ज्ञानादि* इष्ट-साध्ययोग्य साधनसे इष्टकी प्राप्ति होती है ॥

२९ किसी साधककी सिद्धिमें जो मुख्य साधन हैं वे अन्य साधकके सहकारी साधनभी होते हैं ॥

३० ज्ञान नामा साधनसे वस्तु साक्षात् ओर अज्ञान असत् नामक आवरणभंग-यह दो मुख्य फल होते हैं ॥

३१ कर्म नामक साधनसे उत्पत्त्यादि मुख्य फल होता है ॥

३२ उपासनासे विक्षेपाभाव फल होता है ॥

३३ इष्ट सिद्धिमें भूत, वर्तमान, ओर भावि-तीन प्रतिबंध होते हैं, उन प्रतिबंधाभावसे (हुये) ओर सम्यक् साधन सामग्री विद्यमान हुये उनके योग्य उपयोगसे

*वस्तुमात्रकी प्राप्ति वा निवृत्ति किंवा ज्ञातव्य-कर्तव्य-प्राप्तव्यमात्र के कर्म, उपासना ओर ज्ञानविना अन्य [अभाव-शून्यादि] मुख्य साधन नहीं होते. कर्म=गति, उपासना=जुड़ना-समीप स्थिति-गतिअभाव, ज्ञान=प्रतीति.

१. उत्पत्ति, नाश, प्राप्ति, विकाश, निवृत्ति, वृद्धि.

साधनकी सफलता (इष्टफलक प्राप्ति) होती है ॥

३४ बलवान विरोधीसे निर्वलकी निवृत्ति (हठना-नाश दबना) होती है ॥

३५ जो श्रवण किया उसका ही मननादि (मनन-निदिध्यास करनेसे इष्टफल होता है ॥

३६ बहु प्रयत्न करने पर इष्ट कार्य न हो वा लघु प्रयत्न भी भारी इष्ट कार्य तुरंत होजावे इत्यादि विलक्षणता (के प्रसंग भाव) में संस्कारादि÷ हेतु न ले चाहिये.

३७ ब्रह्मांडमें कोईभी वस्तु फल नहीं, किंतु सर्व सफलही

३८ मूलस्वरूप (अमिश्रित-परिणामी तत्त्व) के मूलका होनेसे मूलामूल है ॥

३९ मूलस्वरूपकी अनुत्पत्ति हे अर्थात् कोईभी वस्तु न उत्पन्न नहीं होती ॥

४० न नाश अर्थात् मूल रूपका कभी नाश नहीं होता

४१ प्रत्येक मूलस्वरूप अधिक नहीं होता हुआ, जि

÷संस्कार, रजवीर्य, जीवस्वः संग-संबंध.

ओर जेसा हे वेशा ओर उतनाही रहता हे. ॥

४२ मूलस्वरूप संसर्गादि^१ का लमेंभी वही होता हे—जैसाकि संसर्गके पूर्वमें था, ओर संसर्गाभाव पीछेभी वेशाही रहेगा—जैसाकि वर्तमानमें हे. ॥

४३ मूलस्वरूप सर्वदा अवि-कारी रहता हे; अर्थात् न्यूनाधिक नहीं होता, परिणाम नहीं पाता, स्वरूप नहीं बदलता ओर विकार को नहीं धारता. ॥

४४ परंतु न कार्यरूप अवस्था. अर्थात् जो स्वरूपज (मूल स्वरूपजन्य कार्य वा अवस्था) हे वे पूर्वोक्त अनुत्पत्त्यादि नियमोंके विषय नहीं; किंतु उत्पन्न ओर नाश होते हैं, संसर्गकालमें बदलते ओर न्यूनाधिक होते हैं—अर्थात् विकारी हैं. ॥

४५ स्वरूपमात्र इतरेतर (भिन्न-भिन्न) होते हैं; परंतु स्वरूपज अपने स्वरूपसे इतर स्वरूप नहीं रखते, इस बातका ध्यान रहे. ॥

४६ गुण गुण्यादिवत्. अर्थात् जैसेकि—मूल गुणगुणी, जातिव्य-

१ समीपता, तिरोधानता, अनु-द्वयता, आवृत्तता, लय, प्रत्यक्ष

क्ति, शक्ति शक्तिमान, असुर असुरवान, वाच्य वाचक, धर्म धर्मी, संबंध संबंधी, भेद भेदवान,—यदि स्वरूपसे वस्तु होंतो, वे वास्तवमें, परस्परमें स्वरूपसे भिन्न भिन्न हैं. ॥

४७ तद्वत् दृष्टा दृश्यादि(दृ - :

ष्टासे दृश्य, ज्ञातासे ज्ञेय, अधारसे आधेय, प्रकाश वा प्रकाशकसे प्रकाश्य, व्यापकसे व्याप्य, कर्त्तासे कर्म, प्रतियोगीसे अनुयोगी,—इत्यादि) भी स्वरूपसे भिन्न होते हैं. ॥

४८ समकाल एक वस्तुके दो (दृष्टा दृश्य इत्यादि) परिणाम नहीं होते.—नहीं होसकते. ॥

४९ संभावना संज्ञामें^२ जितने प्रकार गिनाये गये हैं, उनमें स्वरूपकी भावना हे—अर्थात् मूलस्वरूप ओर स्वरूपज उन प्रकारोंमें होने योग्य हैं. ॥

५० परंतु जो असंभवादि संज्ञामें^२ प्रकार लिखे हैं, उनको सागके स्वरूपकी संभावना ज्ञातव्य हे. ॥

५१ दृष्ट अदृष्ट द्रव्य गुणादिवत्. ॥

न होसकने—इत्यादि. [संज्ञादेखो]

२ संज्ञा वांचो.

५२ न अन्यथा—अर्थात् पूर्वोक्त प्रकारसे इतर स्वरूपका अस्तित्व असिद्ध है. कारण कि जो परीक्षाकी सीमा न हो तो, असंभव कल्पना और अव्यवस्था माननेका अवसर मिलता है. ॥

५३ स्वरूप स्वरूपज संज्ञासे भिन्न उभयकी संभावना संज्ञोक्त कल्पनामेंसे कितनीक स्वरूप, कितनीक स्वरूपज और कितनीक उभयमें घटित होती हैं. ॥

५४ गुणादिके गुणादि नहीं होते. ॥

५५ अनादि स्वरूप न सांत, और न सादि अनंत होता है. अर्थात् सादि सांतही और अनादि अनंतही होता है. ॥

५६ स्वरूपसे अनादि और प्रवाहसे अनादि—यह दो भेद अनादि पदार्थके होते हैं. ॥

५७ एक निरवयव (अर्थात् अणु वा विभु परिमाणवाले पदार्थ) का परिणाम नहीं होता.

५८ एक निरवयव (अणु-विभु) वस्तुमेंसे एककाल विषे न अनेक अविरোধी वस्तु और न अनेक परिणाम—अवस्था होसकते हैं; तो अनेक विरोधी वस्तु वा परि-

णाम कैसे होसकेंगे ? नहीं. ॥

५९ एक अखंड निरवयव स्वरूप स्वयंभी न अनेक रूप धार सकता है और न अनेक अंश वा परिणाम पासकता है. ॥

६० अपेक्षासे ही एक कर के अनेक. अर्थात् उपादानोंकी अनेकता हो तो, एक निमित्त करकेभी अनेक कार्य होना संभव है. ॥

६१ निमित्त अनेक हों वा एक परंतु नाना उपादानोंसेही ना ना कार्य होना संभव है. ॥

६२ दो कभी एक नहीं होते और न एक कभी दो होसकते हैं. ॥

६३ कारणविन (उपादानादि*कारणके विना) न कार्य (कार्य नहीं होता). ॥

६४ साधारणादि कारणदो अर्थात् कारणमात्र साधारण और असाधारण—दो प्रकारके देखते हैं. ॥

६५ साधारण असाधारण—यह प्रत्येक कारण तीन वा दो प्रकारके होते हैं. अर्थात् उपादान (समवायि-परिणामी), असमवायि और निमित्त—यह तीन, किंवा परिणामी, निमित्त और निवर्त्तक य

*यह पद अधिकरणके उत्तर सूत्रोंसे लिया गया है.

ह तौन, अथवा उपादान ओर
निमित्त—यह दो. ॥

६६ पूर्वोक्त कारण कार्यसे पू-
र्वही होते हैं. ॥

६७ उपादानादि—कुछभी भाव
रूप पदार्थ होते तभी उपादेय-परि-
णाम-अवस्थादि कार्य होता है.
कुछ न हो तो—अर्थात् अभावसे
भावरूप कार्य नहीं होता. ॥

६८ जिस कारणसे जो कार्य
कभीभी हो—उस कारणमें पूर्वही
उस कार्यकी योग्यता ओर अ-
धिकरणता नित्य होती है. जेसे
संयोगीमें संयोगकी होती है. ॥

६९ जो कारणमें [जिनकी]
योग्यता ओर अधिकरणता है, उ-
नका उपयोग संयोग-इच्छादि नि-
मित्त ओर सृष्टि नियमसे होता
है. यथा ओक्षिजन हाईड्रोजनके
नियत संयोगसे जलरूप कार्य
होता है. ॥

७० जिस सत्तादि प्रकारका उ-
पादान होता है, तद्वत् (वैसा
ही) उसका कार्य—उपादेय होता
है, अन्यथा नहीं. ॥

७१ न भिन्न अर्थात् अपने

६८ कीट-लटसे भंग होजाना
६८-६९ समान जानना चाहिये.

उपादानसे भिन्न अधिकरणमें का-
र्य नहीं होता ओर न रह सकता है. ॥

७२ अपने उपादानसे न इत-
र गुणसत्तावाला कार्य होता है. ॥
ओर न भिन्न स्वरूप होता है.

७३ उपादान कारणके नाश
से कार्यका नाशही (अवश्य
नाश) होजाता है. ॥

७४ इसके (कार्यके) अभाव
से (नाशसे) उसका (उपादान-
का) नाश नहीं होता. ॥

७५ उपादान उपादेय न प-
रस्पर आश्रय आश्रित भाव र-
खते हैं ओर न व्यापक व्याप्य
भाववाले होते हैं.

७६ निमित्त कारण, कार्यसे
भिन्न होता है, करणवत्.—अर्थात्
जेसेकि घटकार्यका कुलाल निमि-
त्त कारण दंडादि समान घटसे
भिन्न है. ॥

७७ निमित्त कारण अपने कर-
वने हुये कार्यके नाश होनेमें
निमित्त है भी ओर निमित्त न-
हींभी होता है. ॥

७८ साकार कार्यका निमित्त
कारण निराकार संभव है. न
उलटा.—अर्थात् निराकारका सा-
कार निमित्त नहीं होता. ॥

७९ निराकार-पर रहित-विभु
केसीकामी उपादान नहीं हो-
सकता ॥

८० उपादान ओर निमित्त का
रणसे इतर-असमवायी कारण
मंतव्यभी, अर्थात् तीसरा असम-
वायी कारण मानने न माननेमें
लाभ हानी नहीं हे ॥

८१ अभिन्न निमित्तोपादान
(एकही स्वरूप एक देशकालमें ए-
कही कार्यका निमित्त ओर उपा-
दान-उभय कारण होने) की अ-
सिद्धि हे. क्योंकि उभयके स्वरू-
प भिन्न होते हैं ॥

८२ उपादान कारण स्वका-
र्यका अविषय होता हे. अर्थात्
कार्य, कारणका विषय (जानना)
नहीं कर सकता ॥

८३ अपने कार्यसे उपादान
कारण न्यून नहीं होता ॥

८४ स्वरूप स्वरूपज-पदार्थ
भात्रका परिमाण अण्वादि
(अणु, विभु वा मध्यम-इन)
तीनसे इतर प्रकारका नहीं होता ॥

८५ जो परमाणु सिद्ध वस्तु हो

८१ मकड़ीके जालेका उपा-
दान मकड़ीका शरीर हे ओर
निमित्त जीव हे.

तो, वे-परमाणु गोल होने
चाहियें ॥

८६ सब परमाणु सजातीय
नहीं, किंतु विजातीयभी हैं ॥

८७ परमाणुओंका मूल स्वरूप
अखंड ओर निरवयव-अलच-
की, परिच्छिन्न होना चाहिये ॥

८८ जैसे आकाशका स्वरूप
कल्पनामें नहीं आता, वैसे पर-
माणुका निरवयव स्वरूपभी क-
ल्पनासे पर हे-बुद्धिमेंभी नहीं
आता ॥

८९ व्यापक कभी परिच्छि-
न्न नहीं होता-ओर उलटाभी
अर्थात् परिच्छिन्न-सपर-कभी व्या-
पक नहीं होता ॥

९० अणु ओर विभु परिमा-
णवाले स्वरूप सर्वदा अलचकी
(संकोच विकोच रहित) हो-
ते हैं ॥

९१ मध्यमद्विधा अर्थात् म-
ध्यम परिमाणवाले स्वरूप लचकी-
ही होते हैं, परंतु कोई अल-
चकीभी हो, एसी संभावना क-
ल्पनामें हे ॥

९२ मध्यम परिमाणवाला अ-
लचकी स्वरूप अप्रसिद्ध हे ॥

९३ मध्यम परिमाणवाला स्व-

रूप, जन्य (संयोग विभाग जन्य-सादिसांत-स्वरूपज) होता है ॥

९४ विभु परिमाणवाले स्वरूपमें न क्रिया (गति-कर्म) और न वजन (गुरुत्व) होता है ॥

९५ अन्य (अणु और मध्यम परिमाण स्वरूप) में क्रिया और गुरुत्व-दोनों होते हैं ॥

९६ दो विरोधि धर्म एक अधिकरण (देशकाल स्वरूप) वर्तित वा एक वस्तुमें नहीं होते ॥

९७ अपने किसी देशमेंभौ विरोधिके असंयोगका (संयोग न होवे, एसा) नियम नहीं है ॥

९८ नित्य वा अनित्य संयोगसे इतर अन्य कोई साक्षात् संबंध नहीं है ॥

९९ गतिवान्न व्याप्यका व्यापकसे व्यापकके साथ समवाय संयोगसे भिन्न प्रकारकाभी संबंध माना जा सकता है यथा गतिवान परमाणु और अटल नभका होतेभी होता जाता है इ ॥

१०० क्रिया गुणवानकी तिसके क्रिया वा गुणाविन न सिद्धि-उपलब्धि नहीं होती ॥

१०१ कार्य, कारण और साधनसे क्रमशः कारणादिका

रण, कार्य, साध्य] की अनुमान के नियम पूर्वक सिद्धि हो सकती है ॥

१०२ अन्वय व्यतिरेकमे योग्यता, अयोग्यता और कारणताकी सिद्धि-अनुमिति हो सकती है ॥

१०३ पूर्वोक्त रीतिसे जो सिद्ध सो परीक्षासिद्ध और अनुभव गम्यहोनेसे माननीय है ॥

१०४ व्याप्यविना परिशेष अनुमानमे परोक्ष शेषोंकीभी सिद्धि होजाती है यथा शब्दको क्रियावान जानके उसके आश्रयकी परोक्ष अनुमिति होती है ॥

१०५ लक्ष्य-वस्तु सिद्धिकी निर्दोषता असाधारण लक्षण वा अनेक ऐसे लक्षणोंसे कि जिनका समूह अतिव्याप्ति, अव्याप्ति और असंभव दोषवाला न हो-उनसे होजाती है ॥

१०६ ज्ञेय वा विषय, किमी ज्ञाता वा विषयीका विषय होने योग्य है ॥

१०७ हुया (जो होनेका) अ-नहुयेवत् (जो हुवाही नहीं तिस जैसा) और होतव्य [लुष्टि नियमानुसार होनेवाला] न अहोनव्य (न होनेवाला जैसा) नहीं हो

ता (व्यवहारका विषय नहीं होता) ॥

१०८ जो होचुका है सो नैसर्गिक [सृष्टि वा कुदरती] नियमसे जेस होना चाहिये था वेसाही हुवा है, अन्नहुवा (न होने योग्य) न हुवा है, इसी प्रकार जो सृष्टि नियमसे होनेवाला है-सो अहोतव्य (नहीं होने योग्य) न होतव्य नहीं होने योग्य है, ऐसा नहीं है; किंतु होने पीछे पूर्वार्ध वाक्यवत् विषय होगा।

१०९ “हे सो नहीं ओर नहीं सो है” ऐसा नहीं है। अर्थात् “हे सो है” उसे ना ओर “नहीं हे सो नहीं है,” उसे हा नहीं कहसकते ॥

११० जो (निस)भावरूप है उसका कभी अभाव ओर जो अभावरूप है उसका कभी भाव नहीं होता ॥

१११ कालांत देशांत-जि-भक्ता कालसे अंत उसका देशसे भी अंत होता है ॥

११२ हुवा (जो न होकर हु

१११ देश काल पदका प्रयोग सिद्ध दृष्टिसे नहीं, किंतु व्यवहार दृष्टिसे है, अन्यथा कथन श्रवणही नहीं बनता,

वा-ओर होकर न रहा हो) सोही फेर नहीं होता ॥

११३ पूर्व हुये जैसा कार्य होना संभव है ॥

११४ पदार्थके गुण, कर्म, स्वभावकी परीक्षा कियेबिना, जीव द्वारा उसका न योग्य उपयोग अर्थात् यथायोग्य उपयोग नहीं होसकता ॥

११५ गुणादि-स्वाश्रय-गुण्यादिसे व्यतिरिक्तवर्ति नहीं अर्थात् अतिरिक्त देशमें नहीं जाते, नहीं होते ओर न रहते हैं ॥

११६ पदार्थकी सिद्धिमें ज्ञानकी अपेक्षा है, न इस (ज्ञान-सिद्धि)में उस (ज्ञेय)की ॥

११७ परंतु ज्ञानको ज्ञेयकी “व्यवहारमें अपेक्षा” है, अन्यथा ज्ञान व्यवहार असंभव है, तद्वत् मिथ्या ओर सत्य, अर्थात् मिथ्यात्वकी सिद्धिमें सत्यकी अपेक्षा है, परंतु सत्यके प्रकाश होनेमें मिथ्याकी अपेक्षा नहीं; तथापि सत्यत्व नामसे जो व्यवहार होता है, सो मिथ्याकी अपेक्षासे होता है; अतः व्यवहारविषे सर्वकी सर्वकी अपेक्षा मानी जासकती है ॥

११८ नित्य हो वा अनित्य,

*संज्ञा वांचो.

परंतु 'हे' सो अस्तित्वविशिष्ट अस्तित्व मय एकही हे÷ अर्थात् वही अन्य भावसे वस्तुतः नहीं हो सकता. ॥

११९ झूठ नानाभी अर्थात् झूठकी रचना वा आकारके वाच्य (विषय) नहीं होते हुयेभी एक वा अनेक प्रकारसे अस्तित्व कल्पना के विषय होजाते हैं÷ ॥

१२० उत (झूठ)से सत् अम-
तिपाद्य हे ॥

१२१ सत्यसे आवरण (अ-
सत्)का भंग होजाता हे ॥

१२२ असत्मे असत्के आ-
वरणका भंग होना संभव है (य-
था-कल्पनासे कल्पना, रज्जु सर्प
में जलधाराका दर्शन वा इष्ट गणि-
तमें कल्पनासे कल्पनाका अभाव
होजाता हे) ॥

१२३ जीवोंके क्रिया-ज्ञान(दो-
नों)का समकालत्व (दोनों एक
कालमें होना) उनकी दृष्टिसेभी
देखते हैं ॥

१२४ परंतु वास्तवमें एकसे

यथा जीवके स्वरूपमें पर-पर
विरोधी मत हैं; परंतु वास्तवमें तो
एकही प्रकारका हे अतः नाना
पक्ष अमान्य हैं. ११८. ११९.

एक देशकालमें न दो कार्य.
अर्थात् एक जीव एक कालमें दो
कार्य नहीं करसकता, ऐसा नियम हे.

१२५ जेमे ज्ञान वा क्रियाका
क्रम विचारके देखें तो शतावधान
भी भिन्न भिन्न कालमें होते हैं.
(अज्ञोंकी दृष्टिसे समकाली हैं.)

१२६ निरपेक्ष क्षणिक स्वभा-
ववालेमें स्मृति वा उसकी स्थि-
तिका अभाव हे ॥

१२७ वेसेही स्मृतिवान्में क्ष-
णिकता धर्मका अभाव ज्ञातव्य हे ॥

१२८ विभु (अपरिच्छिन्न-नि-
राकार) अगोचर हे, तद्वत् त-
द्विन्न (अर्थात् साकार, परिच्छि-
न्नोंमें) अगोचरभी हैं, सारांश
यह हे कि परिच्छिन्न पदार्थ अगोचर
ओर अगोचरभी होते हैं ॥

१२९ रंगरहित अपरिच्छि-
न्नही होता हे परंतु रंगरहित परि-
च्छिन्नभी होता हे. सारांश-अपरिच्छि-
न्न, रूप रंग रहित ओर परिच्छि-
न्न, रूपवान ओर रंगसहित तथा
रंगविनाकाभी होता हे यथा-नभ
परमाणु, रंग, प्रकाश वा आकर्षणादि.

१३० अनादि वा सादि-कोईकी
भी अन्योऽन्याश्रयता मानना दो-
ष हे; क्योंकि असिद्धि हे. ओर न

संभव हे. ॥-

१३१ न सिद्ध अनवस्थादि-

प्रमाण सिद्ध-यथार्थ-अनवस्था, आत्माश्रयतादि दोष नहीं। जैसे कि मूल स्वरूपों के पूर्व पूर्व संयोग वियोग-का प्रवाह निर्दोष हे-यथार्थ हे। परंतु अप्रमाणता वा अव्यवस्था हो तो अनवस्थादि दोष हे. ॥

१३२ वस्तुतः स्वस्वरूप अभेदत्व और आविकरण भेदकी विलक्षणतासे कोई किसीके समान नहीं हे; तथापि व्यावहारिक दृष्टि (नियम)से सजातीय और सादृश्यकी समानताभी कही जाती हे. ॥

१३३ पूर्ववत् देशकी अपेक्षा. (स्वरूपमात्र जहां तहां, जब तब अपनी सीमा-क्षेत्रफल पाने योग्य होता है.)

१३४ कारण कार्य सापेक्षक होते हैं. अर्थात् कार्यको कारणकी, निमित्तको उपादानकी ओर उपादानको निमित्तकी अपेक्षा होती हे. ॥

१३५ यदितद् (कारणत्व का र्थत्व भावसे) भिन्न कोई होता वो

१३६ सर्प सर्प, खिजुर-छुहारा का वृक्ष, इत्यादि.

१३७ सकल (मू. ३६) के विरुद्ध हे. परंतु दृष्टि [सू. १९] पर ध्यान दो. किसीकी दृष्टिसे कथन हे.

ह अनादिसे स्वतंत्र, असंग हो ने योग्य हे. ॥

१३८ हरेक परिच्छिन्न पदार्थ की एक उपयोगसे निवृत्ति और उपयोगकी पूर्णता (अवधिरूपसे उपयोग) स्वभावसे होती रहती हे. (अर्थात् पदार्थके गुणकर्म कहीं एक उपयोगमें आरहे हैं, वहांसे वोह पदार्थ निवृत्त होके उसके गुणकर्म सहित दूसरे उपयोगमें आता रहता हे. ऐसा नैसर्गिक नियम हे.) ॥

१३९ जडमात्र केवल स्वयं हलाहल (आप गति करने और ठेरने में असमर्थ हे.-समर्थ नहीं. ॥

१४० मूर्त्तमान (परिच्छिन्न पदार्थ में गति होती हे, न अमूर्त्त में. ॥

१४१ पूर्वोक्त गतिको कर्म, शक्ति, वा अवस्था वा कुलभी मानो परंतु योग्यता, अयोग्यतासे होना न होना हे. यथा-कर्म करने योग्य मूर्त्त पदार्थमें गति स्वभावसे हे और अमूर्त्तमें गतिकी योग्यता नहीं; किंतु अयोग्यता हे, तथा

१४२ यथा द्रव्यकी छत वा न्यूनाधिकताका क्रम देशोंप्रति बदलता रहता हे-वर्त्तमानमें आर्या वर्त्त कंसाल, यूरोप धनवान हे.

बोह गतवान् नहा. ॥

१४० जिसमें गतिकी योग्यता है उसकी क्रियाका, निमित्त विशेषसे होने वा न होनेका नियम है।

१४१ गति देश अपेक्षावाली होती है. देशके बिना नहीं होती॥

१४२ गति वेगजनक नहीं होती, किंतु वेग होनेमें अन्य गुरुत्वादि कारण हैं. हा-गति, वेग अवस्थाका निमित्त कारण मान सकते हैं. ॥

१४३ दोके टकरानेसे (गति) होती है. ॥

१४४ जब एकके धक्केसे दूसरे में गति होती है वहां न बलका बदल अर्थात् पूर्ववालेका बल दूसरेमें नहीं जाता; किंतु दूसरेके बल आदि उसकी गतिके हेतु हो जाते हैं.

१४५ धक्का देनेवालेके तटस्थ रहने कालमें दूसरेके अन्य बलादि निमित्तोंसे दूसरेमें गत्यादि कार्य होते हैं. ॥

१४६ तुल्यबल होनेपर संयोग स्थितिमें (संयोगकी स्थिति पश्चात्) गतिरूप कार्यका अभाव हो भी जाता है ॥

१४७ कोई गतिकाभी अन्यमें

१४८ यदि कोई निमित्तविशेष न होवे तो हलके पदार्थ और भारी पदार्थकी गति विरुद्ध देश [हलकेकी उपर ओर भारीकी नीचे देश]में होती है. ॥

१४९ एक (परमाण्वादि) पदार्थकी क्रियासे अनेकमें गति होजाती है. ॥

१५० क्रिया, करण (साधन)से साध्य होती है. ॥

१५१ उस (गति-क्रिया)विन न संयोग-(संयोग नहीं होता). ॥

१५२ एक अधिकरणमें एकही संयोग होता है. ॥

१५३ संयोगियोंका संयोग अव्याप्यवृत्ति होता है, अर्थात् उन संयोगियोंके एक देशवासी होता है, सर्व देशमें नहीं. ॥

१५४ संयोग आश्रयों (संयोग के उपादान उभय संयोगी) के प्रत्यक्ष हुयेविना अप्रत्यक्ष रहता है.

१५५ तद्वत् गति. अर्थात् गतिवान्के प्रत्यक्ष हुयेविना अप्रत्यक्ष रहती है. ॥

१५६ द्रव्य गुणवत् कर्मका वैधर्म्यत्व नहीं है, अर्थात् द्रव्यादि सामान एक कर्म (गति) ओर

दूसरे कर्ममें वैधर्म्यत्व नहीं है। *

१५७ गुणादिका उपयोग अनेक निमित्त और उनके तथा सृष्टिके नियमसे होता है।

१५८ आप-गुण किसीका आधार नहीं होसकता।

१५९ आर्कषणमें स्वतंत्र न पराश्रयत्व और न नियामकत्व शक्ति वा धर्म है, किंतु वोह पराश्रय होता है।

१६० वेमेही विद्युत्मेंभी पूर्वी क्त उभय योग्यताका अभाव है।

१६१ तद्वत् शेषा (इधर)मेंभी ज्ञातव्य है।

१६२ कर्म (गति-शुभाशुभ क्रिया) में पराश्रयत्व और नियामकत्व नहीं है, इतनाही नहीं, किंतु उसमें अनाधारत्वभी नहीं है, अर्थात् पराश्रितही होता है।

१६३ कर्म समान शक्ति और धर्ममेंभी जानलेना चाहिये।

१६४ कर्म समानही स्वभावमें भी समझलेना।

१६५ खंडित खंडन नहीं करता, यथा कार्यका निमित्त न मान

*वायु और पृथ्वी द्रव्य हैं परंतु उनमें वैधर्म्यत्वभी है, कर्मत्व, सर्व प्रीतिमें समान है।

के कार्योत्पत्तिमें निमित्ताभावही निमित्त मानना, यह खंडित बात है, इससे अन्य निमित्तोंका खंडन नहीं होता-इत्यादि।

१६६ न कार्यकी स्वयं उत्पत्ति (कार्यमात्रकी स्वतः उत्पत्ति नहीं होती।)

१६७ न अभावादि (अभाव, शून्य वा असत्-इन कोई)से कार्य की उत्पत्ति होती है।

१६८ न अकेले निमित्त (कारण) वा अकेले उपादान (कारण) मात्रसे कार्यकी उत्पत्ति होती है।

१६९ न नाशसेही कार्यकी उत्पत्ति होती है, अर्थात् कोई घटादि पदार्थका नाशही अन्य घट शरावादिकी उत्पत्तिरूप नहीं होता।

१७० किंतु पूर्वघट कुंडलादि के नाश हुये पश्चात् न्यूनाधिक न हुये उनके उपादानसे जो दूसरे घट कुंडलादि उत्पन्न होते हैं, उनकी पूर्वकेही उपादानसे उत्पत्ति होती है; पूर्वके नाशमात्रसे नहीं।

१७१ न असत्की सत्से उत्पत्ति होती है।

१७२ न असत् (शून्य, न वाच्य)की असत्से उत्पत्ति होती है।

१७३ न सत्की असत्स उत्पत्ति होती है ॥

१७४ उत्पत्ति रहित सत् कहा जानेसे सत्की उत्पत्ति कहना मानना व्याघात दोषयुक्त है ॥

१७५ उत्पत्ति नाशवाला तिसकी [अपनी] उत्पत्तिसे पूर्व और नाशके उत्तर न सत् न सदसत्का वाच्य होसकता है ॥

१७६ वेसेही पूर्वोक्त विशेषणवालेको उत्पत्तिके पीछे और नाशसे पूर्व अर्थात् मध्यमें न असत् न सदसत् कह सकते हैं ॥

१७७ मूल संयोगी पदार्थोंकी संयोग वियोगरूप अवस्थाही उत्पत्ति [संयोगरूप अवस्था] और नाश [संयोगका वियोग होनारूप अवस्था] जानना चाहिये अर्थात् कोईभी पदार्थ नवीन उत्पन्न वा नाश नहीं होता ॥

१७८ गति [कर्म और उसका कार्य संयोग], द्रव्यादि समान स्वयं कोई पदार्थ नहीं है, परंतु गति वानकी देश-स्पर्शस्पर्शरूप [वा देश अस्पर्शरूप] अवस्था है ॥

१७९ कर्मसे संयोग वियोगसे इतर, न अन्य-द्रव्यादि कार्य होते हैं

१८० कायरूप द्रव्यका मूल द्रव्य और कार्यरूप गुणका मूल गुण उपादान होता है द्रव्यका गुण और गुणका द्रव्य, उपादान नहीं होता ॥

१८१ द्रव्यके गुणोंका संबंध, द्रव्योंके संयोगसे भिन्न [अन्य] नहीं होता ॥

१८२ अवयव और अवयवी अभिन्न होते हैं यथा घटके उपादान रजकण और उपादेय घट है उनकी भिन्नता मानना व्यवहार वा कथनमात्र है ॥

१८३ अवयव अवयवीका आश्रय आश्रितभाव नहीं है यथा शरीर और पद वा शिर हैं परंतु व्यवहारमें अवयवी आश्रय, अवयव आश्रित मानते हैं सो कल्पनामात्र है

१८४ एक [एक अवच्छेदक] में एक काल विषे दोकी अनुत्पत्ति ॥

१८० पदार्थोंके विभाग जनाने वास्ते पदार्थ विशेषोंके नाम द्रव्य वा गुण संज्ञा [नाम] है यथा पृथ्वी द्रव्य है-गंध गुण है; जल द्रव्य है, शीत गुण है कोई इस मंत-व्यसे अन्यथा मानता है जिसे एक पक्षकार गुण कहता है उसीको दूसरा द्रव्य कहता है इत्यादि

१८५ संयोग वा शब्दादिवत्
(यथा एक देशमें दो संयोगकी उत्पत्ति नहीं और एक ध्वनिमें उसी काल विषे अन्य शब्द नहीं होते)

१८६ स्व उपादानसे अन्य उपादेय होनेमें विद्यमान उपादेय [अवस्था] प्रतिबंधक होता है। यथा कुंडल होवे तबतक उसी क नकका कंगन नहीं होता ॥

१८७ जितने परिणाम, अवस्था, और असत्जन्य-कार्य होते हैं वे न नवीन पदार्थ हैं और न नवीन स्वरूप हैं; किंतु मूल स्वरूपोंकीही रचनाविशेष हैं, जैसे दूध, छाछजन्य दही और ओक्षिजन हाइड्रोजनादिजन्य शीत स्वादवान जल हैं—यह नवीन पदार्थ नहीं हैं ॥

१८८ जाति देशकाल भेद से अवस्थाके प्रकार होते हैं। यथा—पुत्रजन्य वा द्रव्यजन्य सुख, सजातीय हुयेभी विलक्षण हैं। एक ही नीलरंग देशकाल बदलनेपर गहरा, फीका वा अन्यथा जान पड़ता है ॥

१८९ सज्ञान विषय (विषय और विषय ज्ञान) का समकाल उत्पत्ति नाशभी होता है। यथा

स्वप्नमें सर्वको गम्य है ॥

१९० एक ज्ञानसे दूसरे ज्ञान का बाध होजाता है ॥

१९१ उपादेय स्वोपादानका विरोधि नहीं होता ॥

१९२ हरकोई पदार्थके उत्पत्ति, स्थिति और नाश तिन क्षणसे न्यूनमें नहीं होते ॥

१९३ परिणामीके नाशसे परिणामका नाश होजाता है। न कि विपरीत—अर्थात्—परिणामके अभावसे परिणामीका अभाव नहीं होता ॥

१९४ कोईभी सावयव पदार्थका जब नाश (वा रूपांतर) होता है, तब एक क्षणमेंही नहीं होता; किंतु उसका नाश क्रमसे होता है ॥

१९५ प्रमा [ज्ञानस्वरूप] का खंडन (निषेध) नहीं होसकता ॥

१९६ खंडन प्रमेय [ज्ञानका विषय] होजानेसे ॥

१९७ तद्वत् खंडनका साधन होनेसे करणकाभी खंडन नहीं होसकता ॥

१९८ स्वतःप्रमाण [प्रामाण्य] का प्रमाण नहीं; क्योंकि विषयकी प्रतीति, प्रमाकी सिद्धि, स्वयंप्रकाश की आपत्तिसे स्वतःप्रमाणसिद्ध है। त

थाही अन्वोऽन्याश्रय दोष आने ओ
र उसके अनुमानकी व्याप्ति मा-
ननेमें अनवस्थादि दोष प्राप्त हो
नेसे उसका प्रमाण नहीं माना
जासकता. ॥

१९९ परतः प्रमाण, प्रमाण (ज्ञा-
नका साधन होते हुयेभी तद्वत्
(स्वतः प्रमाण समान) प्रमाण नहीं
होसकता हे. ॥

२०० करण अपना करण
[अपने ज्ञानका साधन] नहीं
होसकता. ॥

२०१ केवल प्रमेयकोभी अपने
ज्ञान वास्ते करणता नहीं हे. ॥

२०२ प्रत्यक्ष प्रमाण आपमें
[आप वास्ते] प्रमाण नहीं होसकता

२०३ तद्वत् अनुमानादिभी*
अपने वास्ते आप प्रमाण। सद्ध
नहीं होते. ॥

२०४ सहेन-केवल प्रतीतिमा-
त्र विषय आधार योग्य नहीं
होसकता. यथा रज्जुमें सर्प वा
मृगजल वा रंगार्दिकी प्रतीतिमात्र
आधार योग्य नहीं हे. ॥

२०५ बहुवृत्ति मतमें यथार्थ

* अनुमान. शब्द, उपमान. अ-
र्थापत्ति, अनुपलब्धि, चेष्टा, स्मृ-
ति, तुला-इत्यादि प्रमाण.

त्वका नियम नहीं मान सकते. ॥

२०६ यथा प्रसंग गौरव ला-
घवका बल योग्यतासे लिया
जाता हे. किसी एक गौरव वा
लाघवको सबल, निर्बल नहीं माना
जासकता. ॥

२०७ प्रमाणोंकी संख्या ओ :
र उनके स्वरूपका वर्णन प्रमाण
माननेवालेकी दृष्टिमें भिन्न भिन्न
हैं.—उनमें विवादभी हे. ॥

२०८ निर्दोष वृत्ति—मन—बुद्धि,
इंद्रिय द्वारा अव्यपदेश, अव्यभि-
चारी जो उत्पन्न हुवा योग्यविषय-
का यथार्थ वा योग्य प्रत्यक्ष ज्ञान,
उस ज्ञानका जो साधनसा योग्य
प्रत्यक्ष प्रमाण (मनादिका विषय
साथ सन्निकर्ष वा मनादि वा उ-
नका परिणाम इत्यादि) लोक प्र-
सिद्ध व्यवहारमें मान्य होनेका
नियम हे. ओर अन्य अनुमानादि
सब प्रमाणोंका तदंतर [योग्य प्रत्य-
क्षमें] समावेश होजाता हे ॥

* सूक्ष्मदर्शी यंत्र ओर चक्षु,
राजा ओर चर्मगर तथा पाँचककी
नाक त्वचा, तथा पशु पक्षी आ-
दिकी इंद्रियों ओर मनुष्यकी इन्द्रि-
योंके विषय-ज्ञानमें अंतर हे. अतः
व्यवहार दृष्टिमें मान्य कहा हे.

२०९ प्रत्यक्षका लिंगी होने से अनुमान (परोक्ष प्रमाण) भी लोक व्यवहारमें मान्य है. ॥

२१० व्याप्य [जिस लिंगसे- परोक्षलिंगिका- अनुमान होता है-उस]के ज्ञानद्वारा अनुमिति की सिद्धि मान्य होती है; न अन्यथा (मनमुखी-कल्पनामात्रसे नहीं). ॥

२११ साध्य-जिसको सिद्ध करना वा जिसका अनुमान होनेका है-उस साध्यका हेतु (लिंग, व्याप्य) व्यभिचार रहित सहचारी हो (अर्थात् तादात्म्य संबंध वा अविनाभाव संबंध वा कारण कार्य भाव संबंधवाला हो) सोही अपने व्यापकका व्याप्य कहाता है. जो व्यभिचारी हो उसे हेतु वा व्याप्य नहीं कहा जासकता. ॥

२१२ हेतु होते हुये नहीं जैसा जो हेतु भासता है, सो निरुद्ध हेतु अनुमिति सिद्ध-अनुमिति ज्ञान होनेका प्रतिबंधक होजाता

÷जहां अग्निका धूमद्वारा वा काचगत प्रतिबिंबद्वारा अनुमान हो वहां धूम वा प्रतिबिंब, लिंग-हेतु व्याप्य ओर अग्नि, लिंगी-साध्य-व्यापक कहातें हैं.

हे. यथा संध्या वा प्रातः कालमें सघन वृक्षोंविषे अग्नि हुयेभी धूम ध्वं ध समान फेला हुवा होता है, सो अग्निकी अनुमिति ज्ञान होने-अनुमान होनेका प्रतिबंधक है-निरुद्ध हेतु है. ॥

२१३ साध्यका हेतु-साधक न-होता हुवा हेतु, समान भासनेवाला हेत्वाभास-दूषित हेतु अयथार्थ अनुमिति ज्ञान काजनक होता है. यथा घनवृक्षोंमें वा अन्य स्थलमें ध्वं देखके, अग्निका अनुमान होना अयथार्थानुमान है. ॥

२१४ रचित संकेत ओर प्रत्यक्षाधीन होनेसे शब्द प्रमाण स्वतंत्र प्रमाण नहीं. ॥

२१५ (शब्द प्रमाण) न सर्वथा त्याज्य है. क्योंकि अनुमानादिसे भिन्न प्रमाणरूप होनेसे अर्थात् व्यवहारका निर्वाहक-साधक है; अतः ग्रहण योग्य है. ॥

२१६ परंतु सो शब्द प्रमाण वक्ष्यमाण मध्यस्थानकुलही ग्राह्य होता है-अन्यथा विश्वासमात्र वा हानिकारक है. ॥

२१७ यथार्थ दृष्टश्रुतसे इतर Xइनके भेद, लक्षण, उदाहरण मूल ग्रंथमें हैं. ॥

कपोलकारिणः संतव्यः अनुपयोगी हे. ॥

२१८ पदार्थ स्मृतिका हेतु संकेतधान (कल्पित पदकी कल्पित वृत्तिसहित पद पदार्थके कल्पित संबंधका ज्ञान) है न कि संकेत (पद) मात्र. ॥

२१९ वेसेही शाब्दबोधका* हेतुभी संकेत भान है; ऐसा ज्ञातव्य है. ॥

२२० वक्ताके तात्पर्य जन्मनेके विना वा संदिग्ध पद वा वाक्यसे शाब्द बोध नहीं होता. ॥

२२१ विशिष्टके वाच्यका न भिन्नग्रहण, दुग्धवत् (इस-समस्त वृत्ति क्षीर अर्थात् स्वस्वरूप संबंध सहित पृथ्वी जलादिके मिश्रणमें, वे वा उनका स्वरूप दुग्ध पदसे इतर-भिन्न स्वरूप-नहीं माने जाते. परंतु जहां विशेष्य, विशेषण स्वरूपके विभाग जनादिये हों, वहां यह नियम लागू नहीं पड़ता). ॥

२२२ जहां यौगिक वा रौदिक पद वा स्वाभिप्रायके लक्षणका वक्ताने स्पष्टिकरण किया हो, एसे विवेचन हुये कथन वा लेखमें

*जैसे सत्संग पद श्रवणसे महात्मा और मंडली पदका बोध.

कारण पूर्वक नाना अर्थ होसकने सेभी व्याकरणकी बाहुल्यता वक्ताके रहस्यकी बाधकनहीं होसकती.

२२३ पदके अर्थ करनेके प्रसंगविषे तबके (जिसभावमें जिन पदोंको जिस कालमें रूचा गया है उस कालके) शक्यार्थ (पद वा वाक्यका मुख्यार्थ) होते हुये पदकी लक्षणा (भावार्थ) करना वा लेना अमान्य है -प्रसंगको स्वीकारणीय नहीं होसकती है. ॥

२२४ तबके शक्यार्थ अनुसार अर्थ योग्यतामें न आता हो अर्थात् भावार्थ हो-वक्ताने भावार्थ रखा हो तो, प्रसंगानुसार अर्थात् प्रसंगवशात् योग्यता (आकांक्षा, योग्यता, आसति, ओर वक्ताके प्रयोजन बल)से लक्षणा कर्तव्य है. मनमुखी रूपसे नहीं. ॥

२२५ वाक्यार्थके अन्वय न होनेसेही लक्षणा करनेका नियम नहीं है; किंतु वक्ताके तात्पर्यानुपपत्तिकोभी लक्षणाका बीज जानना चाहिये. ॥

२२६ पदवत् चेष्टामेंभी मुख्यार्थ और भावार्थ लिये जाते हैं; परंतु सो अर्थ और भाव उसके (चेष्टा प्रकरणके) नियमसे लिये

जाते हैं; मनमुखी नहीं. ॥

२२७ शब्द वा चेष्टा—यह उभय संकेतभान (संकेताभ्यास) मात्र होनेमें अर्थात् शब्द वा चेष्टामें अर्थ वा अभिप्राय जनाने वाली अपनी वा अन्य किसीकी सामर्थ्य नहीं होती, किन्तु कल्पित संकेत, संकेती संकेत संबंध भान का नाम शब्द वा चेष्टाकी शक्ति वा लक्षणा वृत्ति है. इसलिये मन माने अर्थ वा भाव नहीं लेसकते.

२२८ जिस प्रकारसे संकेतार्थ लेके निर्णय करते हैं वहां सदाप अर्थ होने वा दोष प्राप्तिपर अन्य प्रकार प्रत्यक्ष-अनुमान-युक्ति-अनुभवादिसे निर्णय कर्तव्य है.—शब्द विवाद त्याग देना उचित है. ॥

२२९ ग्रंथमात्रमें प्रवर्तक-निवर्तक वाक्य अर्थात् कितनेक विधिनपिद्ध बोधक वाक्यदेशकालानुमारभी होते हैं. वे सर्व देशकाल वास्ते लागु नहीं होसकते. यथा—आपत्काल, शरीर ओर देश सोसाइटी [मंडली] संबंधी बोध बदलता रहता है. ॥

२२७ पट्टी प्रमाणका समावेश शब्द वा चेष्टामें है.

२३० निपिद्धका निषेधसेभी उपदेश होता है. जैसे बाल यदि प्रति अव्यभिचारीका कथन. ॥

२३१ प्रत्येकको ज्ञातव्य. कर्तव्य और प्राप्तव्य उसके अधिकारपर होता वा होसकता वा होतव्य है वा सफल होता है. ॥

२३२ अन्यथा नहीं—अर्थात् वर्तमान प्रचलित रौढिक वर्णाश्रमादि. जाति, पुरुष, स्त्री, वीर्य, मंडलीविशेष, निश्चय, विश्वासादि) मात्रपर नहीं. ॥

२३३ अपूर्व वाक्यादिवत्—(जैसे अपूर्व वाक्योंका फल उसके अधिकारीसे इतरको नहीं होता.—बधिरको शब्द ओर अंधको रूप का ज्ञान नहीं होसकता. तद्वत् ज्ञातव्यादि गुणकर्म स्वभावरूप अधिकारपर प्राप्त होने योग्य हैं. मंडली वा स्वग्रंथमात्रपर नहीं. ॥

२३४ गुणादि (शुभाशुभ गुण, कर्म, स्वभाव) प्राप्तिके संस्कारादि चार (संस्कार, रजवीर्य, संग संबंध ओर जीव स्वभाव) मुख्य कारण होते हैं. ॥

२३५ शब्दमात्रसे निर्णित आधारयोग्य नहीं होसकता. ॥

२३६ विषय (वाच्य)के अ-

पडता है. ॥

२४३ अर्थापत्ति प्रमाणका अनुमानादि प्रमाणमें समवेश करतें हैं; तथापि अर्थापत्तिको उनसे भिन्न प्रमाणभी मानें तोभी अयोग्य नहीं है. ॥

२४४ यद्यपि स्मृति प्रमाण माननेमें बहुधा पक्षकार उदासीन हैं; तथापि स्मृतिभी भिन्न प्रमाण मानें तोभी अयोग्य नहीं है. ॥

२४५ यद्यपि कितनेक पक्षकार चेष्टाको भिन्न प्रमाण नहीं मानते तथापि चेष्टाकोभी भिन्न प्रमाण माना जाय तो, अयोग्य नहीं है; किंतु २२६-२२७ सूत्रवत् व्यवस्था होजाती है (देखो बालक, गूंगे और तारादिकी चेष्टा तथा मधमाखी प्रबंध.) ॥

२४६ अभाव प्रमाण विवादित है. कोई अभावको वस्तुही नहीं मानता, और जो पक्षकार इसे प्रमाण मानते हैं—उनमें कोई अनुमान कोई प्रत्यक्षके अंतर मानते हैं और कोई भिन्न प्रमाण कहता है.

२४७ यथार्थ संबंध प्रमाण अनुमानसे भिन्न सिद्ध नहीं होता.

२४८ ऐतिह्य प्रमाणभी यदि

यथार्थ बोधक हो तो, शब्द प्रमाणके अंतर्भूत है ॥

२४९ मान (देशमाप, कालमाप, वस्तुमाप-गुरुत्व)को प्रमाण मानें तोभी देशमापका प्रत्यक्षके अंतर कालमापका समावेश प्रत्यक्ष वा अनुमानके अंतर, और गुरुत्वका अनुमानके अंतर समावेश होता है. किंवा यह कल्पित-साध्य-होनेसे निश्चित प्रमाणरूप नहीं ॥

{ पूर्वोक्त लमाम प्रमाणोंका समावेश परोक्ष, अपरोक्ष-इन दोमें होता है. अनुभव इनके आधिन है; परंतु जड़ज रूपसे स्वतंत्र है; अतः उसको प्रमाणपद नहीं देते. किसी ने इसकोभी प्रमाण माना है. }

२५० उद्देशमदि (उद्देश, तटस्थ-स्वरूप लक्षण, और प्रमाणादि) सहित (युक्त) और अतिव्याप्तिआदि (अतिव्याप्ति, अव्याप्ति, और अनुभव) दोष रहित ही विषय लक्षण मान्य होस-

२५० जिसका उद्देश होसकता हो. जो दूसरेसे भिन्न अपनी वा अपने लक्ष्यकी सिद्धिके योग्य हो, और असंभव न हो, सो लक्षणादि विषय मान्य होसकता है.

कता है. ॥

२५१ प्रत्यक्षादिसे एक वा अनेक-कितनेभी प्रमाण और उनका केसामी स्वरूप लक्षण मानो, परंतु विषय-प्रमेयके स्वरूपका यथार्थ निर्णय मध्यस्थ द्वारा परीक्षा होनेसे होसकता है. ॥

२५२ अकेले प्रत्यक्ष वा अनुमान वा युक्ति वा अनुभव वा अन्य में दोषकी आपत्ति होजाती है; अतः इष्ट निर्णय वास्ते यह चार अर्थात् "प्रत्यक्ष, अनुमान, युक्ति (साध) वा सृष्टि नियम, बुद्धि, इंद्रिय साथ अनुभव" मध्यस्थ करनेसे (मनुष्यकी सीमा तक) यथार्थ निर्णय होजाता है. ॥

२५३ निर्दृष्टांत विषय नहीं होता, उसके साधर्म्यत्व, वैधर्म्यत्व का कोई न कोई भाग दृष्टांतके योग्य अवश्य होगा. ॥

२५४ दृष्टांत एक भागमेंभी ग्रहण होता है. ॥

२५५ परंतु दृष्टांतका ग्रहण योग्यतासे होता है. सर्व दृष्टांत सर्व स्थलमें नहीं लगाये जासकते. ॥

२५६ दूषित दृष्टांतका अस्वीकार है. किंतु यथार्थकाही स्वीकार होता है. ॥

२८७ जो दृष्टांत विकल्परूपमात्र वा साध्य (अनिर्णित) रूपा हो उसका भी स्वीकार नहीं किया जाता।

२९८ योग्यादियों योगी, इंद्रजाल, सृष्टि नियम विरुद्ध देखाने मात्र चमत्कारों का अन्यथा उदाहरण भी स्वीकारना नहीं चाहिये ॥

२९९ अनुवृत्त्यादिवत् (जैसे योगी अनुवृत्ति अवस्थामें आकर्षण-ओरा-विद्युत् ओर संकल्प करके अर्थशून्य अन्यथा अर्थ विषय करा देते हैं, का इंद्रजाली भी चालाकी वा लागादिकसे अन्यथा देखा देते हैं, वेसे उदाहरण मान्य नहीं होते) ॥

२९० एक पक्षकारको संमत वा साध्यरूप दृष्टांत दिया जानेपर जो आक्षेप होवे तो, अन्य (दूसरा सिद्ध वा उभय संमत दृष्टांत) देनेपर पूर्व आक्षेपका त्याग करना पड़ता है, अर्थात् निणय रूप वाद प्रसंगमें उक्त अवस्थामें निग्रहकी प्राप्ति नहीं माननी चाहिये।

२९१ दृष्टांतका साधर्म्य वैधर्म्यत्व साध्यके साथ मिलाने-कहने मात्रसे साध्यकी सिद्धि नहीं होती, यथा यह जगत् मिथ्या है;

रज्जु सर्पवत्, इतना कहने मात्रसे जगत्, मिथ्या नहीं ठहरता ॥

२९२ जो परिच्छिन्न गतिवान जड़ है, सो किसीका आधेय होता है, अनाधार नहीं होता, एतानियम देखते हैं ॥

२९३ अतः दृश्य-परिच्छिन्न-गतिवान-जड़ ओर आधार आधेय एक स्थितिमें न रहनेवाले-तिनका भी जो मूलाधार होवे तो * सो अनादि, स्वयंभू, स्वतंत्र एक ओर विभु तथा चेतन होना चाहिये ॥

२९४ जैसे इस दृश्य परिच्छिन्नका आश्रय चेतन है-दृश्य परिच्छिन्न पदार्थ चेतनाश्रित जान पड़ते हैं, वेसे सकल ब्रह्मांडका होने योग्य है ॥

२९५ क्योंकि सर्व ब्रह्मांडसमूह आधेय न हो तो, गतिवान परिच्छिन्न होनेसे एक दशामें नित्य गतिवान होना चाहिये; परंतु एक दशामें नित्य गमन न संभव है, न सिद्ध है ओर न देख पड़ता है, अर्थात् कार्य व्यवस्थासे नित्य

* २९३ मनुष्यके ज्ञानकी सीमा से बाह्य अगम्य मानना पड़ेगा।

गमन असिद्ध, ओर आधार सिद्ध होता है.

२६६ स्वाश्रय (परमाणु, आ-
कर्षण, कर्म, स्वभावादि) का नि-
यामक कोई नियम वा शक्त्यादि
नहीं होसकते, अर्थात् आश्रय,
अपने आधारका नियामक नहीं
होसकता. ॥

२६७ संख्यासे अनंतता नहीं
(मूलस्वरूप वस्तु कोईभी वास्तवि-
क रीते असंख्य नहीं.) ॥

२६८ न देशकालसे पर अ-
पेक्षासे. अर्थात् परमाण्वादिको
परिच्छिन्न अल्पज्ञ जीव अपनी अ-
पेक्षासे अनंत कह सकता है, परंतु
देशकालकी अपेक्षासे नहीं ओर
“देशकाल अनंत,” यह अनंत
त्व अपेक्षासे विकल्पमात्र है. (२७१
सू० देखो.) ॥

२६९ आकाश (देश) अनंत
होनेसे परमाणु ओर जीव ‘संख्यासे
अनंत हैं’ ऐसे होनेकी संभावना
है. (यह शंका सूत्र है.) ॥

२७० पूर्वोक्त (२६९ सूत्रवाले)

२६२ से २८८ सूत्रका विषय
विचारशील स्वतंत्र पुरुष विवेचन
द्वारा जान सकता है, हरकोई नहीं.

पक्षका प्रतिपक्ष है ओर अव्यव-
स्था अनवस्थादि दांष आनेसे
उक्त पक्ष मान्य नहीं होसकता. ॥

२७१ लोकमान्य देशकालादि
विभुकी अनंतताका, परिच्छिन्न
पदार्थ ओर जीवकी अल्पज्ञताकी
अपेक्षासे कथन किया जाता है.

२७२ वेसेही जीवादिकी अनंत
(देश, काल वा द्रव्य गुणादि व-
स्तुसे) उन्नति वा अवनतिका
कथन वा मंतव्यभी जान लेना
चाहिये. अर्थात् अनंत उन्नति वा
अवनति किसीकीभी नहीं होती. ॥

२७३ कोईभी एक देशकाला
वर्च्छिन्न (एक देशस्थ एक काल
में वा एक देशकालमें) सर्वज्ञ
नहीं होसकता. ॥

२७४ त्रिकालज्ञता (सर्व भूत
वर्तमान भावेष्यका सब ज्ञान हो
ना) ओर सर्व शक्तिमानत्व
(सर्व शक्ति किसी एक वस्तुमें हो
ना) भी किसीको प्राप्त नहीं हो
सकते-अर्थात् असंभव है. ॥

२७५ योग्यतासे जबतब जं
हां तहां साक्षी होनेसे सर्व वि-
षयकत्वादिकी संभावना है.

२७६ पारोच्छिन्नमें सर्वज्ञत्व. स-
र्वशक्तिमानत्वका अभाव स्पष्ट है.

२७६ शरीर ज्ञान क्रमवत्
अर्थात् जैसे अपने शरीरके भूत,
वर्तमान, भविष्यका क्रमशः ज्ञान
होता है वैसे ब्रह्मांडनामा शरीर-
का होना संभव है ॥ •

अब यदि किसी व्यापकमें सर्व
विषयकत्वादि मानें तोभी, एकही
अभिमानी व्यापक, जो जो पदार्थ
जिस जिसदेश ओर कालमें सम्मुख
होते हैं, उन उनको उन उनदेश
कालमें जहां तहां विषय करता है.
वैसे भूतमें जाना और वर्तमानमें
जान रहा है, भविष्यमें जानेगा;
इस रीतिसे सर्व विषयक मान
लेना संभव है. और एकमें सर्व
शक्ति नहीं होसकती. [यथा अप
ने जैसे बनाने वा नाश करने वा
विभुको परिच्छिन्न, ओर परिच्छि
न्नको व्यापक कर देने-इत्यादि का
र्य करनेको कोई शक्तिमान नहीं
होसकता.] किंतु उसकी योग्यता
नुसार उसमें शक्ति हो-सर्व शक्ति
योंका उपयोग जिसकी शक्ति क
रके होसकता हो, उस दृष्टिसे उ
सने सर्वशक्तिमानत्वका आरोप
करसकते हैं. इस प्रकारके सर्ववि
षयकत्वादिकी संभावना है.

२७७ न अकृत (स्वतंत्र इच्छा
जन्य वा अन्यथा जो होनेवाले
कृत, ओर पूर्वोत्तर अनंत संयोग
वियोगादि अनंत प्रवाहका ज्ञान
वर्तमानमें सर्वथा संभव है-अर्थात्
नहीं होसकता-असंभव है. ॥

२७८ कोईभी अपना आप
विषय (ज्ञेय-दृश्य-प्रकाश्य-भो-
ग्य-कर्म) नहीं होता; अर्थात् अ
पना आप विषयी (ज्ञाता-दृष्टा-
प्रकाशक-भोक्ता कर्ता) होनेका
अभाव है. क्योंकि विषय-विषयी
के स्वरूप भिन्न भिन्न होते हैं. ॥

२७९ लोक प्रसिद्ध (मान्य)
जीवमात्र सर्वथा अज्ञ वा सर्वथा
सर्वज्ञ नहीं हैं. ॥

२८० सामान्य मनुष्यसे इतर वि
शेष ज्ञान अन्यकी अपेक्षासे हो
ता है-विशेष ज्ञान होनेमें अन्यकी
अपेक्षा है. ॥

२८१ हरकोई वस्तु उसके यो
ग्यको उपयोगी होती है. जैसे
कि विशेष ज्ञान होने योग्य मनुष्य
को विशेष ज्ञान उपयोगी होता है.

२८२ प्रकाश द्विधा चित्
ओर जड हैं-सिद्ध होते हैं. ॥

२८३ उनमेंसे चित् ज्ञान प्र-

काशरूप होने। ज्ञानका ज्ञान न होसकते, अन्य अपेक्षाविना सर्वको प्रकाशने, किसी कर ज्ञेय न होने और परको अपेक्षाविना स्वयं प्रतीतिरूप होनेसे स्वयं (वा स्व) प्रकाश कहा जाता है ॥ २८४

२८४ चित्र प्रकाशकोभी व्यवहार दृष्टिसे तो मीमावाला कहना वा मानना अयोग्य नहीं है ॥

२८५ अन्यथा (वस्तुतः) प्रकाश्य-गम्य न होने और स्वप्रकाश होनेसे “जैमाका तैमा,” इतनाही कहसकते हैं—विशेष नहीं।

२८६ इस [चित्रप्रकाश] का बोह [जडप्रकाश] प्रकाश्य है अर्थात् चित्रप्रकाश, जडप्रकाशका प्रकाशक है न कि यह [चित्रप्रकाश] उस [जडप्रकाश] का प्रकाश्य है अर्थात् जडप्रकाश, चित्रप्रकाशका प्रकाशक नहीं है ॥

२८७ चित्र और जड-दोनों प्रकाश स्वस्मानाधिकरणवर्ति के प्रकाशक होते हैं अर्थात् एक देशवर्ति प्रकाशसे अन्य देशवर्ति प्रकाश्य प्रकाश नहीं पाता—प्रकाशित नहीं होता ॥

२८८ अन्यथा [जो देशप्राति

प्रकाशक नहीं मानें, किन्तु एक देशोर्पाधिअविच्छिन्न कारकेभी अन्य सर्व देश-वस्तु-का प्रकाशक माने तो] सर्वज्ञ प्रसंगवत् पूर्वमें जो सर्वज्ञ माननेमें दोष आये वा आते हैं, [वैसेही यहांभी] दोषावृत्ति होगी ॥

२८९ प्रकाशक वा प्रकाशका प्रकाश्यसे विरोध नहीं होता।

२९० वे उभय प्रकाश उपयोग दृष्टिसे सामान्य और विशेष अंश वा भेदबाले माने जाते हैं ॥

२९१ जड प्रकाश किसी जड पदार्थका प्रकाशक [जडके ज्ञान होनेमें सहकारी] नहीं भी होता। जैसे कि तम, अभाव, शब्द, दुःखादि उसके प्रकाश्य वा योहउन उनके ज्ञान कारणमें सहकारी नहीं [परंतु वे ज्ञानप्रकाशके प्रकाश्यतो हैं]।

२९२ जड किरणें सीधी पड़नेका भिन्न है आधी टेढ़ी नहीं।

२९३ जिन द्रव्यादिको किरणें स्पर्श करती हैं, उन स्पर्शीवत् रूप-रंग-आकारवाली प्रतीत हो पड़ती हैं, ऐसा नियम है ॥

२९४ सृष्टिगत प्रत्येक किरणादि पदार्थोंकी परीक्षा करनेसे वि

चित्र दर्शन होता है—कार्योंमें विचित्रता प्रतीत होती है ॥

२९५ प्रतिबिंब होनेकी सामग्री होनेसे सर्व पदार्थोंका प्रतिबिंब हासकता है ॥

२९६ निरूपणमें किसी साकार निराकारका प्रतिबिंब नहीं पड़ता* [यह पूर्व सूत्रका अपवाद है] ॥

२९७ धर्म-धर्मों-संबंधका दूसरे वा परस्परमें अध्यास होता है ॥

२९८ अज्ञानादि (सूत्र ३०५ देखो) दोषसे अन्यथा व्यवहार संभव-न कि जैसा प्रतीत हुआ वैसेही परार्थ हो और गोचर होता हो; किंतु जीववृत्तिका अन्यथा परिणाम है यथा रज्जुसर्प, मृग बल वा लाल कांच ॥

२९९ सो अध्यास धर्मोंके एक धर्मविशिष्टही होता है, एक कालमें अनेकका नहीं होता ॥

३०० अध्यासका विषय, स्वरूप या आवरण होजाता है यथा रज्जुका आवरण रज्जुमें सर्प है ॥

३०१ अध्यास, प्रमा (यथार्थ

*निरूपण-निराकारकाभी प्रतिबिंब नहीं होसकता ॥

ज्ञान) का प्रतिबंधकभी होजाता है यथा सर्पज्ञान, रज्जुज्ञानका प्रतिबंधक है ॥

३०२ एक कालमें दो ज्ञान न होनेसे सामग्रीभी अपने ज्ञान साथ अन्यको प्रतिबंधक होती है, जैसेकि शब्दज्ञान अन्य ज्ञान होनेका प्रतिबंधक होता है, वैसे शब्दभी होजाता है ॥

३०३ प्रमा, अप्रमा (अयथार्थ ज्ञान) परस्परके अनुत्पादक होते हैं ॥

३०४ संसर्गाविना अन्यकी अन्यमें अप्रतीति, जैसेकि लाल वस्त्र और श्वेत काचके संबंधसे 'लाल काच है' ऐसा अध्यास होता है अर्थात् उसकी लाली काचमें प्रतीत होती है, संबंधविना ऐसा नहीं होता ॥

३०५ अज्ञानादि (संज्ञानीय वस्तुके संस्कार, सादृश्य, प्रमेय प्रमाता, प्रमाण दोष और अधिष्ठानों का सामान्य ज्ञान, विशेष अज्ञान

‡ जिसमें वा जिसके आधार भ्रम हो वा अन्यथा प्रतीति हो—सो, यथा रज्जु सर्प प्रसंगमें रज्जु अधिष्ठान है,

—इतना सामग्री वा दोष) विना असंसर्गिमें अन्यथा प्रतीति नहीं होती, जैसे संसर्ग रहित रज्जुमें उक्त सामग्रीके बिना अध्यास नहीं होता।

३०६ परोक्ष भ्रम सादृश्य दोषविनाभी होता है—परोक्षभ्रममें सादृश्य दोषकी अपेक्षा नहीं ॥

३०७ प्रमासे भ्रम बाध्य होने योग्य है न कि बोह[प्रमा ज्ञान] इस [भ्रांतिज्ञान] से बाध—निवृत्त होता है ॥

३०८ अधिष्ठानके ज्ञानविना भ्रमसेभी पूर्व भ्रमकी निवृत्ति होजाती है जैसे कि रज्जुके ज्ञान विना जलधाराका भ्रम होनेपर पूर्व का भ्रमरूप जो सर्प और उसका ज्ञान—निवृत्त होजाता है ॥

३०९ परंतु अधिष्ठानके अज्ञान सहित भ्रमकी निवृत्ति तो उसी अधिष्ठानके अपरोक्ष ज्ञानसे होती है। यथा रज्जुके अज्ञान सांकेतिक सर्प और सर्पज्ञानकी निवृत्ति तो रज्जुके अपरोक्ष ज्ञान होनेसे ही होती है ॥

३१० सामान्य रूपसे ज्ञान अज्ञान परस्पर विरोधी नहीं होते; परंतु समान विषयक (दोनों का एकही विषय होने वहाँ) ज्ञान,

अज्ञानका परस्पर विरोध होता है अर्थात् विशेष ज्ञानसे अज्ञानका बाध होता है। यथा—रज्जुके विशेष ज्ञानसे रज्जुका अज्ञान बाध होता है रज्जुके सामान्य ज्ञानसे बाध नहीं होता ॥

३११ यथार्थ निश्चय हो वा अयथार्थ हो, परंतु निश्चयका संशयसे विरोध होता है ॥

३१२ जो ज्ञानग्राहक समग्री होती है उससे उसके धर्म (ज्ञानत्व^१) का भी ग्रहण होता है।

३१३ संबंध, संबंधीके ज्ञान होनेके नियमवत्। अर्थात् जैसे संबंध रहित संबंधीका ज्ञान नहीं होता, किंतु संबंध सहित होता है; वैसे ज्ञानत्व^१ धर्मसहित ज्ञान^२ का ग्रहण होता है ॥

३१४ प्रमात्त्व^३ ग्रहण होनेपर भ्रम वा संशय नहीं होता ॥

३१५ अनुत्तर भ्रम असिद्ध है। अर्थात् भ्रमकालमें भ्रम, भ्रम रूपसे ग्रहण नहीं होता; किंतु भ्रमके उत्तर—बाध हुये पीछे उसकी सिद्धि—मान्यत होती है ॥

३१६ परीक्षा विना किसी

१ प्रतीतिपना, २ प्रतीति, ३ यथार्थत्व।

क मंतव्यमात्रसे किसीकी नास्ति वा अस्तित्वका स्वीकार करलिया ही जाय, ऐसा नियम नहीं हो-सकता. ॥

३१७ यदि मुक्ति (मोक्षावस्था वा वस्तु) हे तो, वर्तमान शरीर के जीवते हुये उसका अनुभव होने योग्य है, तत्र मरनेके पीछे मुक्ति रहनेका निश्चय-विश्वास मा ना जासकता है. ॥

३१८ अन्यथा (जीवते हुये अनुभव-मुक्तिका ज्ञान न होतो) मुक्ति मानना विकल्प, विश्वास वा अज्ञानमात्र कहसकते हैं. ॥ क्योंकि:—*

३१९ योग्य व्याप्तिकी अनुपलब्धिसे. (अर्थात् “मुक्ति हे—मोक्ष होगी” इस बातको सिद्ध करने-होनेकी योग्य सामग्रीकी प्राप्ति अद्यापि नहीं है. एतद्दृष्टि उक्त उभय सूत्रोंका विधान है). ॥

३२० स्वाभाविक किंवा संसर्गज मोक्ष माननेमें अव्यवस्था होती है. ॥

३२१ मुक्तिको अभावरूप (जीवकी नास्तिरूप) माननेमें भी

*सू. ३१८ से ३२५ तक बांचो.

अव्यवस्था होती है. ॥

३२२ अनावृत्तिरूप मोक्ष माननेपर सृष्टि होनेके हेतु जो बद्ध जीव तिनका जब तब अंत अपने से संसारका उच्छेद और प्रकृति-मेढरता निष्कलत्व मानना पड़ता है, जोकि असंभव है. ॥

३२३ मोक्षसे शुद्ध मुक्तको जन्मादि दुःखस्थानमें पुनः आवृत्ति होनेमें न कोई प्रबल-निर्दोष हेतु-निमित्त-सिद्ध होता है, ओर न सादि साधन वा सादि अवस्थाका अनंत फल वा अवस्था मानी जासकती है. ॥

३२४ कर्मजन्य मुक्ति माननेमें मोक्षसे आवृत्ति संभव है. ॥

३२५ हरकोई प्रकारकी आवृत्तिवाली मुक्तिमात्र अवस्था-विशेष कही जायगी, न कि मुक्ति.—अर्थात् उसको सर्वथा मोक्ष नहीं कह सकते. ॥

३२६ अमुक्त सिद्धांत माननेसे

† अनंत जीवोपयोगी अनंत परमाणु हैं. उनमेंसे १०० महासंख जीव मोक्षमें जाने पीछे उतने परमाणु वा उतनी सामग्री निष्कल रहेगी. इ.

विशेषतः सुख नीतिका भंग होनाभी संभव है. ॥

३२७ धीपर (अगम्यमें) परिमित धी (बुद्धि) की गति और तर्क नहीं हो सकते—व्यर्थ है, ऐसी शंका का अवसर आसकता है. ॥

३२८ सौ शंका सर्वांशमें नहीं बनती; क्योंकि वेसा स्वीकारनेसे दोष, विकल्प, शंका, समाधान, (सदोष शून्य, अभाव, स्वभाव वा कल्पित मतोंकी सिद्धि और व्याप्ति, किंवा सर्व प्रकारके—पक्ष मत और श्रवणादि साधनकी मान्यता, वादिके अगम्य और धीपरत्व की मान्यता तथा उक्त शंकाके अवसरके अभाव और समाधान) की प्राप्ति होने वा सर्व पक्ष दूषित ठेरनेसे पक्ष वा सिद्धांतमात्रका उच्छेद होजायगा.—इत्यादि अनेक दोष आते हैं. ॥

३२९ सर्व पक्षका खंडन होसकता है अर्थात् खंडन अखंड है, ऐसा नियम माननेसे व्याघात दोष आता है; क्योंकि पक्षकारको पूर्वोक्त स्वपक्षकाभी खंडन मानना पडेगा. अर्थात् सर्वका खंडन होना नहीं माना जासकता. ॥

३३० स्व (अपने) को जो अज्ञात सो अन्य—सर्वको अज्ञात (हो, एसा) होनेका नियम नहीं है. ॥

३३१ प्रमात्वके अनिश्चय वा अप्रमात्व (अयथार्थत्व) के निश्चय होनेसे विषयमें अप्रवृत्ति अर्थात् प्रवृत्ति नहीं होती. ॥

३३२ अनादि स्वरूप वा उन-के गुणादि ऐसे (जैसेकि पाते हो) क्यों है? अन्यथा क्यों न हुये? इस प्रश्नकी अनुत्पत्ति है.—एसा सर्वाल आते कहाता है. ॥

३३३ पदार्थ अनुद्गवादि (संज्ञा देखो) प्रकारके होते हैं. ॥

३३४ समीपादि* [कारण] प्रत्यक्ष होनेके प्रतिबंधक हो-जाते हैं. ॥

३३५ प्रमाणाभावसे प्रमेय

३३२ मूल तत्व क्यों हैं? सृष्टि वा कार्यरूप पदार्थ क्यों हैं? इन दोनों प्रश्नोंका, मूल द्रव्य गुणों का सफलत्व—उपयोग—जवाब है. अतः सूत्रोंकी इन प्रश्नोंपर दृष्टि नहीं है.

*संज्ञा देखो.

३३५ इस नियम और ३३६

का अभाव नहीं होता वा नहीं माना जा सकता. अर्थात् “ जिस प्रमाणसे प्रमेय विषय हुआ उस प्रमाणके अभाव हुये प्रमेयकाभी अभाव हुआ” किंवा “ कोई विषय हो, परंतु उसके विषय करने योग्य कोई प्रमाण नहीं मिलता, अतः वोह विषय नहीं है,” ऐसा मानना अयुक्त है. ॥

३३६ जो कारण सिद्ध है ओर अदृष्ट है, ऐसे कारणके कार्योत्पत्तिसे उस कार्योत्पत्तिमें उसके कारणके व्यापारकी कल्पना की जाती है. यथा आकर्षण ओर अदृष्टकी अल्पना करनेमें आती है.

३३७ वर्तमानके ज्ञाततत्त्वोंसे इतर अज्ञाततत्त्व होनेकी संभावना है.

३३८ “जो सत् हो सो गौचर है ओर जिसे अप्रत्यक्ष कहते वा प्रतीत होना नहीं मानते हो उसका अभाव है”, ऐसा मानना चाहिये. परंतु ऐसा नहींभी अर्थात् निश्चयरूपसे उक्त नियम नहीं बांध सकते.—सिद्ध नहीं होता. ॥

३३९ हरकोई बाबत—विषय—

का तथा १०६ सूत्रोक्त नियम का विरोध भाव नहीं है.

सपरीक्षा यथार्थ अनुभवका विषय न हो वहांतक अर्थात् अनिश्चित अवस्थामें उस विषय प्रति निश्चयरूपसे संमति देना वा वेसे प्रकारके किसी मत—पक्ष—विषयका मंतव्य वा वेसे मंतव्यको किसी दूसरेको मनाना—टढ़ाना अयोग्य है (उचित नहीं है); वेसेही उस विषयके सहभाववास्तेभी इस कथनको लगा लेना चाहिये. ॥

३४० कोईभी विषय वा तत्व हो परंतु उसकी असिद्धि तक जैसेकि उसका न खंडन करतेहैं तद्वत् उसपर आधार नहीं रखना चाहिये. वा आधार नहीं रख सकते. वा आधार योग्य नहीं है. ॥

३४१ योग्य संभव कल्पना न अनादरणीय है ओर न आधारयोग्य है. ॥

३४२ योग्य कल्पनाद्वारा अन्य विषयके निर्णयमें प्रवेश हो जाना संभव होनेसे आदरणीय है. ओर कल्पना होनेसे सर्वथा आधार योग्य हो, ऐसा भी नहीं है. इष्ट गणितवत्.

३४३ अयोग्य (असंभव) क-

रूपनाका अनादर अनुचित नहीं है.

३४४ स्वरूपशून्य व्यवहारोप-
योगी कल्पितके नियमभी लोक
विषे व्यवस्थापर देखते हैं (किं-
वा कल्पितके नियम व्यवस्था वि-
ना स्वीकार नहीं होसकते). यथा
जाति, अभाव इत्यादि पदार्थोंकी
मान्यता वा योजना. ॥

३४५ बुद्धिगत भेदबोधक (क
ल्पित)अभाव ओर उसके प्रतियो-
गीका परस्पर विरोध होता है.
जैसे कि जहां घटका अभाव है,
वहां घट नहीं होता. वा जहां
घट हो, वहां घटाभाव नहीं होता.

३४६ भावरूप पदार्थ ओर
अभावरूप पदार्थकाभी परस्पर
विरोध होता है. यथा घटका प्रा-
गभाव घटरूप नहीं, भावरूप घट
ओर घटगत पटाभाव-इन उभय
का स्वरूप समानाधिकरण (रूप
वा) वर्त्ति नहीं. ॥

३४७ पक्षमें अभावका अभा-
व अपने प्रतियोगीरूप कहाता—
माना जाता है. कोई पक्षकार
भिन्न मानता है. ॥

३४८ अनवस्था आरोपका
विषय तत्त्व नहीं. यथा सामान्य

-जाति-विशेष-संबंध-धर्म-अ-
भावादि.

३४९ यह, वोह, तूं, में, से,
—यह सब सजातीय वा विजा-
तीय (मूर्त्त अमूर्त्त वा अपरोक्ष
परोक्ष वा सूक्ष्म स्थूल) वा किसी
केभी सूचक हों परंतु इन इदमा-
दिके वाच्य स्वरूप परस्परमें भि-
न्न भिन्न होते हैं. ॥

३५० सूक्ष्मादि+ संज्ञोक्त सा
पेक्ष निरपेक्ष हरकोई प्रकारकाभी
अस्तिवाच्य पदार्थ के स्वरूप भा-
वमें अन्य पदार्थके स्वरूपका अ-
प्रवेश है.-अर्थात् एक स्वरूपमें
अन्यका भाव नहीं. क्योंकि स्वरू-
पोंके स्वरूपाधिकरण भिन्न भिन्न
हैं. इसलिये व्यवहारमें ऐसे पदों
से प्रयोग होता है कि, हरकोई
प्रकारके दो पदार्थका एक देशका
लमें अभाव है. यथा यदि ब्रह्म,
देश, काल, जाति, संबंध, असर,
शक्ति, गुण, कर्म, मन, जीव-इ-
नका* विचार वा अभाव स्वरूपसे

+ पूर्वोक्त संज्ञा देखो.

* जीव, वा मन ओर उनके
परिणाम-विचारकोभी देशकी अ-
पेक्षा है. ॥

कुछ वस्तु होंतो, वे भिन्न भिन्न हैं—परस्परका स्वरूपाधिकरण भिन्न होनेसे परस्परके स्वरूपका परस्पर विषे अप्रवेश हे. इसी नियम से व्यापक व्याप्य भावका उच्छेद होजाता हे. गुण गुण्यादिके तादात्म्यत्वकी असिद्धि होजाती हे. ÷ ॥

३९१ लोक प्रसिद्ध प्रकाश और तम इन दोसे भिन्न अधिकरणभी सिद्ध होता हे यथा नभ—देश, काल, शब्दादी पदार्थोंके स्वरूपाधिकरण प्रसिद्ध हैं. ॥

३९२ स्वरूपाधिकरणसे भिन्न देशमें नहीं. अर्थात् स्वरूपमें स्वरूप नामा देशसे भिन्न, अन्य देश(आकाश वा स्वरूप)नहीं होता. किंवा एक स्वरूप एक काल विषे भिन्न भिन्न देशमें नहीं होता. स्वरूप देशमेंही रहता हे. ॥

३९३ स्वरूपोंका परस्पर विलक्षणत्वही गम्य होता हे, न कि भेद (स्वरूपोंका परस्परमें भेद कल्पनामात्र जान पडता हे; क्योंकि भेदका कोई परिमाण स्वरूप—प

÷सू. ३६४, ३६५, और ३४९ वगेरेके विरोध निवारणार्थ मूल ग्रंथ बांचो.

दार्थत्व सिद्ध नहीं होता.) ॥

३९४ स्वरूपोंकी सत्ता यत्ता में विलक्षणत्व देख पडता हे. यथा—स्वप्नसृष्टि ओर उसके दृष्टाकी सत्तामें अंतर हे. ॥

३९५ सत्ता यत्ताके अंतर समान उस सत्ता यत्ताके नियमोंमें भी विलक्षणत्व हे. ॥

३९६ वस्तुतः स्वरूपका अन्य स्वरूपमें अप्रवेश हे, परंतु भ्रम स्थल वा भ्रमकालमें स्वरूप प्रवेश (एक स्वरूप अधिकरणमें अनेक स्वरूपोंकी तादात्म्य समान प्रतीति) वत् सत्ताके नियमोंमें विलक्षणता हे. ॥

३९७ सत्ता यत्ताही (हे ओर जो हे सोही) विषय अर्थात् 'हे' कीही प्रतीति होती हे. ॥

३९८ न अन हुई ओर न अन्यथा प्रतीति होती हे. ॥

३९९ जितना ओर जेसा हो, उतना ओर वेसाही प्रतीति होने का नियम नहीं हे; किंतु किंचित् न्यूनभी प्रतीति हुवा करता हे. यथा—रज्जु सर्पकी प्रतीतिमें हे. ॥

३९० परंतु ज्ञेयविना ज्ञान न होनेसे ज्ञेयाधीन ज्ञान कहा वा

माना जाता है, ज्ञेय अन्य और ज्ञान अन्य ऐसा नहीं होता. ॥

३६१ गुण गुण्यादि (गुण-गुणी, कर्म क्रियावान, स्वभाव स्वभाववान, शक्ति शक्तिमान, धर्म धर्मी, अस्तर अस्तरकारक, और अवस्था अवस्थावान,) की परस्पर* समसत्ता होती है. ॥

३६२ समसत्तावाले पदार्थ पर स्पर्श साधक बाधक होते हैं. ॥

३६३ परंतु विषम सत्तावाले साधक बाधक हों और नहीं भी होते. ॥

३६४ यदि कोई स्वरूप-विभु होतो, वोह ब्रह्म (व्यापक) वस्तु एकही होने योग्य है; क्योंकि एक स्वरूपमें अन्य व्याप्य वा व्यापक स्वरूपका प्रवेश नहीं हो-सकता (सू. ३९० याद करो.) ॥

३६५ यदि विभु कोई पदार्थ हो, और तद्विन्न अन्य परिच्छिन्न पदार्थ भी हों तो, यह (परिच्छिन्न) उस व्यापकसे विलक्षण सत्तावाले होने योग्य हैं. अन्यथा व्यापक व्याप्य भाव असंभव है

*गुण गुणीकी, गति गतिवानकी समसत्ता इत्यादिरूपमें अन्वय है.

(सू. ३९० याद करो). ॥

३६६ अन्य कल्पना+में भी विलक्षणत्व मानना पड़ेगा. ॥

३६७ सत्य वा असत्य दृष्ट श्रुतकेही संस्कार होते हैं. अदृष्ट अश्रुतके नहीं. ॥

३६८ सो (संस्कार) ज्ञानके आश्रयमेंही होते हैं. अर्थात् जि

Xपूर्वोक्त विभु परिच्छिन्न कल्पनावत् केवल विभुवादमें अक्रियत्व अपरिणामत्व आनेसे नाना विचित्र परिच्छिन्न दृष्टको विभूसे विलक्षण मानना पड़ेगा. १. केवल परिच्छिन्नवादमें द्रव्य-गुण और उनके तादात्म्य-सम्बन्ध वगेरे संबंधकी दृष्टिसे एकको विलक्षण मानना पड़ेगा. २. गतिवान परिच्छिन्नकी सिद्धि विभु आधार को बताती है, अतः नं. १ वत् मानना होगा. ३. क्षणिकवादमें ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञानकी दृष्टिसे किसी एकको विलक्षण मानना पड़ेगा.—नं. ३ वाला मत स्वीकार होजायगा ४. निदान जो कोई निर्दोष पक्ष ठेरेगा उस पक्षमें उनकी सत्ताकी विलक्षणता माने बिना छुटकारा नहीं होगा. ३६६.

को ज्ञान होता है-उसीको उस
यके संस्कार होते हैं. अन्यको
हीं. ॥

३६९ ज्ञात-वा अज्ञातरूप सं-
स्कार, ज्ञात-वा अज्ञातरूपसे. परो
[वा अपरोक्ष-विषयमें प्रवृत्ति वा
नवृत्तिरूप इच्छाके हेतु होते हैं.

३७० प्रबल संस्कारोंका उस
फल हुयेविना वा निर्बल सं-
स्कारोंसे नाश नहीं होता. ॥

३७१ जिसको जिस विषयके
जैसे प्रकारके प्रबल संस्कार
होजाते हैं, उसको उसी प्रबल-
नुकूल प्रबल निश्चय होजाता है.
(यहां यथार्थ अथार्थ निश्चयका
प्रसंग नहीं है.). ॥

३७२ सम्यक् (यथार्थ और
पूर्ण) प्राचीन इतिहासकी अ
प्राप्ति है (नहीं मिलसकता). ॥

३७३ यथार्थ और संपूर्ण सृष्टि
क्रम और उसके नैःसर्गिक नियम
कीभी अप्राप्ति जाननी चाहिये.
(मनुष्य तमाम नियम नहीं जान
सकता). ॥

३७४ जबतक निर्णय न हो-

३७२ यहांसे आगे विशेषतः
व्यवहार प्रसंगी वा प्रचूर्ण सूत्र हैं. ॥

जाय वहांतक हरकोई विषय वा
तत्त्व जोकि अज्ञात वा अदृष्ट वा
श्रुत है-सो श्रुत (सुनने) मात्रसे
असंतव्य अर्थात् मानने वा स्वी-
कारने योग्य नहीं है-नहीं मानना
चाहिये. ॥

३७५ किंतु परधर्म धारणवत्
दुःखद होनेसे त्याज्य है. ॥

३७६ ज्ञानादि (ज्ञान-ध्यान-
केवल-इन तीनों) कृतिका फल
प्रसिद्ध (सर्व मत पक्षकारोंको
मानना पड़ता है-सर्वको संमत है)

३७७ भावना (वासना-सं-
स्कार-प्रकृति-सभाव) और म

३७९ सूत्रका यह रहस्य है:-
निर्णय किये वा योग्यता-लियाकत
पेदा कियेविना स्वाधिकार छोड़के
पर अधिकार ग्रहण करनेसे. जैसे
ग्रहण करनेवालेको दुःख होता है,
किंवा निर्णय कियेविना किसीके
विश्वाससे वा अधैर्य वा लोभादि
निमित्तसे जो कोई स्वधर्म छोड़के
परधर्मका धारण करता है, उसको
मरण पर्यंत प्रसिद्ध वा अप्रसिद्ध, अ
ज्ञात वा ज्ञात दुःख रहता है, वैसेही
अज्ञात और अदृष्टको सुननेमात्रसे
मान लेनेमें बाह्य वा आंतर दुःख
होभी जाता है.

नुष्यकी बुद्धि (बल) का बहुत करके विवादभी होता रहता है. और कभी नहींभी होता. (किंवा भावनाओं और बुद्धिका विवादभी होता रहता है, यह बातभी सर्वको प्रसिद्ध है) ॥

३७८ योग्य इष्टमें तत्योग्य की सिद्धि, न कि केवल विश्वास (बगैरे) मात्रसे सिद्धि प्राप्ति होती है. यथा स्पर्श होने पर अपने अनुयायी पारसियोंको उनकी पूज्य-इष्ट-अग्नि दाह किये विना नहीं छोडती. ॥

३७९ आशाको जीवनका हेतु भी माना जाता है, तथापि आशा वास्तवमें जीवनको बंधन है.

३८० उत्तमानुत्तम-भला बुरा-इष्टान्निष्ठ-अनुकूलता, प्रतिकूलता स्वबुद्धि भेद है.-पदार्थ वा नेचर-प्रकृति-में नहीं है. ॥

३८१ किरोडों मनुष्योंमेंसे कोई एक (विरल) सीखके उसका अनुष्ठान साधके चमत्कार देखाने योग्य होनेसे लोक दृष्टिमें अद्भुत रूपसे माने हुये जो योगादि

कॉन्शन्स (conscience) मनका विवाद.

मत्कार मो परीक्षासे मानने योग्य हैं, अन्यथा माननेसे महाहानी है. किंवा योगादिके चमत्कार परीक्षासे सिद्ध हैं; प्रचलित चमत्कारी बातें-सर्बथा गप्पाष्टकरूप हों, ऐसाभी नहीं है; तथापि जो सत्यवातें हैं और चमत्काररूप मानी जाती हैं, सोभी परीक्षा कियेविना नहीं माननी चाहियें.

३८२ केवल विशेष्य वा विशेषणका व्यवहार विशिष्टमेंभी होता है. (यथा कुंडलवाला पुरुष विद्वान है वा सीता है. इ.) ॥

३८३ प्रेम-दया-न्याय भिन्न भिन्न हैं और अविरोधि होते हैं; एक दूसरेके विरोधि नहीं. ॥

३८४ यथार्थ वातमें लोकभय करना अयथार्थ-अयोग्य है. ॥

३८५ लोकनीति रहित मनुगुप्ती वा परलोक विमुख मनुष्योंमेंसे पतितभी होजाता है. ॥

३८६ न के लोक अवश, नीति अकिरुद्ध-विवेकी जन पतित होते हैं-(पतित नहीं होते

३८७ पुरुषार्थही प्रारब्ध बन्ने और पुरुषार्थ (उद्यम-कर्म) विना न रहसकनेसे केवल प्रारब्ध

दि (मनुष्य) अज्ञानी वा
नी-इन पदोंका वाच्य ठेकता है.

३८८ नाकि प्रारब्धके स्वरूपका
ता और कर्मोंके भेदका विभा
कर (पृथक्करण कर्ता) वि
ही पुरुष अज्ञानी वा हठी क-
जासकता है. ॥

३८९ शरीरधारी मात्रको
शुभ वा अशुभ वा शुभाशुभ
आदि* (राग, द्वेष, इच्छा,
यत्न, दुःख, सुख, ज्ञान, संस्कारा
दि) स्वभावतः होते हैं, परंतु वि
की योगी और अविवेकी असंय
नीके रागादिमें अंतर होता है. ॥

३९० गतिवान् मनकी अभ्या
सबल और किसी आलंबन विशेष
से कुछ काल स्थिरताभी हो
सकती है. ॥

३९१ जीवको अपनेमेंही प्रि-
यता है और परमें जो प्रियता
है सोभी स्व प्रियतासे है, अर्था
त सोभी स्व प्रियताही है. (क्यों
कि संसारमात्रमें जो जीवोंको प्रेम
है सो अपनी प्रियताकोही लेके

*शुभेष्टमें जो राग सो शुभ राग. अशु
भमें द्वेष शुभ. अशुभमें राग अशुभ.
शुभाशुभसे उपराम सामान्य है.

है, इसी वास्ते बुद्धिमान-विवेकी-
परोपकारी-निष्कामी अपने दुःख
सुख समान परके दुःख सुखको
ज्ञानके उपकार (प्रत्युपकार)
किया करते हैं ॥

३९२ योग्य परोपकार (पर
हित) निष्काम, बुद्धिमान, आप्त
विद्वानोंका कर्तव्य है. क्योंकि
वोह उपकार अपनाही उपकार
है (३९१ विचारो). ॥

३९३ कोई उत्तम हितकारक
जीवकभेद नवीन विषय जिसमें
श्रमपूर्वक प्रथम उत्पन्न करके वा
शोधके परहित-शिक्षा वा कृति
द्वारा प्रचार किया, उस आद्य
प्रचारकको धन्यवाद देना वा
उसका उपकार मानना चाहिये.

३९४ व्यवहार-प्रचलित वि-
षय-और यथार्थ-(परमार्थ)
में अंतरभी है. ॥

३९५ जैसे यथार्थ, सत्य
नीयतमें अंतर है. वैसे व्यवहार
परमार्थमें अंतर है. यथा "भेरी
आंख और चक्षु फूटनेपर में का-
ना" यह व्यवहार यथार्थसे भि-
न्न है. ॥

३९६ विचारादिक किये बिना

केवल व्यावहारिक (संस्कार-
अभ्यास-रुटी वा) दृष्टिमात्रसे
मूलका यथावत् न सन्निर्णय अ-
र्थात् सत्य निर्णय नहीं होता, किं-
तु मध्यस्थ, परीक्षाविना सत् (य-
थार्थ)का निर्णय होना कठिन है,
३९७ भिन्नत्व अज्ञान(भेद और
अज्ञान वा भेदका अज्ञान-अभाव)
व्यवहार उन्नति (व्यवहार और
सन्नति वा व्यावहारिक उन्नति)
का निर्वाहक है ॥

३९८ अध्यस्तकी निवृत्ति
(—कहींसे खिसजाना वा अभाव
होना वा स्व उपादानमें लय हो-
ना—इत्यादि निवृत्ति) का शेष
बही होता है, जोकि उस अध्य-
स्तका अधिकरण वा अधिष्ठान
है, यथा—परमाणुके अन्य स्थलमें
जानेसे शेष आकाश—देश—रह-
ता है ॥

३९९ सो आवेकरण वा अधि-
ष्ठान भावरूप होनेसे अध्यस्त
का कल्पितकी न निवृत्तिरूप
(अभावरूप) ही होता है, किंतु
उससे भिन्न भावरूप है ॥

४०० संशय होनेका हेतु न
एक किंतु ज्ञानाज्ञानसे भिन्न

प्रकार और अनेक पक्ष दर्शन अ-
व्यादिरूप अनेक हेतु हैं ॥

४०१ उस (संशय) में अनु-
मान भाग नियमसे (अवश्य)
होता है ॥

४०२ संदिग्ध (संशयात्मक)
अवस्थामेंही उत्तर प्रत्युत्तर ओ-
र परीक्षा होते हैं; अन्यथा शंका
समाधान करना व्यर्थ काल गुमानसे
समान है ॥

४०३ शंका और उसके समा-
धान लक्षण संबंधी और स्वरूप
संबंधी—भेदसे दो प्रकारके होते
हैं, तहां लक्षणा अनेक प्रकारके
होनेसे लक्षण प्राति समाधान
होता है, और स्वरूपकी यथावत्
सिद्धि (ज्ञान प्राप्ति) तो परीक्षा
से हुवा करती है, शब्द वा लक्ष-
ण कथनमात्रसे नहीं होतो—इस
प्रकार उभय भेदसे व्यवस्था क-
र्तव्य है ॥

४०३ नियमादि-सूत्रोंमें पुन-
रुक्ति, व्याघात, असंभव, वि-
रोधादि दोषोंका आरोप न
होसके, इसलिये इस सूत्रके
विवेचनमें शंका समाधान सहित
दोषोंका निवारण जनाया है,
मूल ग्रंथ वांछा,

४०४ चेतन, जड़ [जीव, अ-जीव]-जीव, ईश्वर, प्रकृति आदि प्रदार्थोंके मानने-कल्पने-वा खंडन करने वा निर्णय करने-विनाभी-अविन व्यवहार होसकता है; परं तु जीवोंकी जीव स्वभाव, संस्कार, सृष्टि नियम और योग्यता होनेमें स्वभाविकही अगम्य जानने-पाने वा निर्णय करनेमें प्रवृत्ति देखते हैं। जड़वादकी रीतिसं जीवोंकी आद्य प्रवृत्ति संस्कारमात्रपर नहीं उतरती है; किंतु स्वभावतः होती है। और इस स्वभाव वा योग्यताके उपयोग की है कितनेके कारण-हैं, ऐसा उभय पक्ष (जड़, चेतन पक्ष) को मानना पड़ता-है; अतः सर्वथा उपेक्षा होजाना-कठिन है ॥

४०५ अगम्य वा व्यावहारिक—इसकोई विषयमें आद्य प्रवृत्ति मात्र (प्रवृत्ति वा निवृत्तिमात्र) संकल्प होती है, दूसरी बार (परीक्षा वा अनुभव पीछे) निष्कंप होती है; इन दोनों प्रसंगोंमें बुद्धि, वा विश्वास वा बुद्धि और विश्वास दोनोंसे काम लिया जाता है, अर्थात् उक्त प्रसंगमें विश्वास वा

बुद्धि कारण होता है (यथा बाक्यकको आद्य प्रवृत्ति विश्वासपर वा संकंप ज्ञानतंतुपर है। अज्ञात पदार्थ प्रति युवाकीभी आद्य प्रवृत्ति संकंप होती है वा बुद्धिद्वारा विश्वाससे होती है। पश्चात् निष्कंप होती है।) ॥

४०६ स्वादि (अपनी, शिक्षककी, पूर्व संस्कारकी और विश्वा बुद्धिकी—अर्थात् इन चारकी अनुकूलता—) कृपा श्रेयप्राप्ति की हेतु हैं, ऐसा नियम है ॥

४०७ ममत्वादि संज्ञोक्त* श्रेय प्राप्तिके प्रतिबंधक होते हैं ॥

४०८ सर्व ओरसे 'मतमान'† में तुला हुआ यथार्थ ज्ञानका जो विषय हो सोही मान्य अर्थात् मानना—स्वीकारना चाहिये, खंडित नहीं ॥

४०९ नाना मत—कल्पना और भिन्न भिन्न परीक्षा करके संशयादि होके चित्तमें भ्रांति, विक्षेप वा अशांतिका गुप्त, गंभीर बल रहता है, उनसे महान दुःख-

*पूर्वोक्त संज्ञा सूत्र अंक ४ वांचो, †अद्वैतादर्शका दर्शन २४ वांचो.

होता है, इन असह्य दुःखके निमित्तोंकी निवृत्ति पूर्वक सत्याकर विन न शान्ति, अर्थात् उन निमित्तोंकी निवृत्ति पूर्वक शान्ति मिले, सो बात सत्याकरके बिना नहीं होसकती, ऐसा नियम संस्कारोंकी माहिमाको लेके देखते हैं.

४१० सब ओर सत्याका संग सत्याकर. अर्थात् सर्व प्रकारकी विद्याका संग्रह. बहुश्रुत होना, अनेक प्रकारके वा मतोंके ग्रंथोंका मनन पूर्वक पठने, यंत्र द्वारा पदार्थोंके विभागका दर्शन, वा पृथक्करण, विद्वान, बुद्धिमान सत्पुरुषोंका संग, परीक्षा वा निर्णय बिना अन्य पक्ष-मतका अग्रहण और योगयुक्त हुये स्व विचार-इत्यादि—यह सब सत्य प्राप्तिकी खान (सत्याकर) कहाती है. ॥

४११ सो (उक्त सत्याकर) विवेकादि सहित निरंकुश चाहिये—अर्थात् सेवन करे, तब शान्तिप्रद होती है. न कि विश्वासमात्र मान लेनेसे शान्तिदा होसकती है. ॥

४१२ अन्यथा (—विवेकादि—उक्त प्रकारको छोडके) जो नाना प्र

कारी परस्परके विरोधी हैं उनके संबंध वा संयोगोंमें प्रवृत्त होता वा संबंध पाता है, उसे विषय वत् फल (संशय, द्विपरति भाव-नारूप फल) प्राप्त होता है. ॥

४१३ सत् शोधकको चाहिये कि कर्त्ता, वक्ता और सत् संग्राहिके उद्देश और उनकी अपेक्षापर ध्यान देके योग्यतानुसार त्याग ग्रहण करके सार उपर दृष्टि रखे. न कि केवल विवाद करना वा दोनोंपरही दृष्टि डालना.

४१४ उक्त प्रकार मथन करनेसे सत्य स्वयं तिर आता है—भिन्न-प्रकारमान होजाता है.

४१५ दोषाभावधै [पुनरुक्ति, असंभवादि दोषकी प्राप्ति न होवे तो] पूर्वोक्त नियम संज्ञावाले अर्थात् जिनको नियम कह सकते हैं उन नियमोंकी अर्थापत्ति [तथा प्रकरणप्राप्ति] से उतने अन्य नियम—उन संबंधी उतसे भिन्न अर्थात् दूसरे नियमों [तथा परिणाम निकाल सकने] की संभावना है.—बना सकते वा प्रकरण द्वारा अन्य* निकाल सकते हैं. इति. ॥

१ संज्ञा याद करो.

*यथा भू. ५९ की अर्थापत्ति

[सूचना]

४१६ उक्त नियमोंसे भिन्नभी त्रेष्य निर्णयके नियम (रीति और यंत्रादि सामग्री) अनेक हैं;— प्रस्तुत नियमादि परही निर्भर—आधार नहीं है ॥

४१७ परंतु अद्यापि जितने दृष्टश्रुत मत-पक्ष हैं उन मतोंका यथावत् निर्णय उक्त नियमादि सेभी होजाता है. (इस नियमाध्यायका विशेषतः कारणवाद और उसके अंतिम परिणाममें उपयोग है. प्रचलित कार्यरूप मतपंथोंमें प्रयोजन नहीं है).

४१८ मूल सत् तत्त्वप्राप्ति तसे 'सादि, सांतही' 'अनादि, अनंतही' 'अनंत, सांत नहीं' । सूत्र ३७-३८-१३६ की अर्थापत्तिसे "सृष्टि प्रवाह का उच्छेद नहीं ।" सू. ३७ से 'निष्फलता अभाव' । सू. २४ से "न दिपयमे न विषय सुख" । सू. ३७ से ४३ तक ७ सूत्रों और १०७-१०८-१३६ से 'तोभी क्या'—इत्यादि अर्थ और प्रकरण आपत्तिसे अन्य नियम और परिणाम निकलते हैं.

४१८ से ४२० तकके सूत्र

क योग्य निष्काम कर्म करने योग्य हैं. (यह कर्त्ताकी तरफ से उद्देश सूचन है और स्वाभाविक रीतिसेभी यह कथन योग्य नहीं.) ॥

४१९ तद्भावमें (—निष्काम कर्मके रहस्य न जान सकने वा निष्काम कर्म न कर सकने पर) उत्तम सकाम कर्म कर्तव्य हैं, अर्थात् मरणपर्यंत शुभगुण प्राप्ति और उत्तम कर्मोंमें लगे रहना चाहिये. ॥

४२० अन्यथा [जो यह सृष्टि क्या और क्यों ? तथा मैं को न और क्यों ? इत्यादि जाननेका जो कुछ मुख्य फल है, उसकी प्राप्ति वा उसकी प्राप्तिके साधन वा पूर्वोक्त उत्तम निष्काम कर्म वा उत्तम *सकाम कर्मभी न हो सकें तो] कर्म स्वभाव होनेसे यथेष्ट निपिद्ध गुणकर्मकी प्राप्ति होनेपर पंचक्लेश और तीन तापयुक्त प्रवाह [जन्म मरण वा सृष्टि-प्रकृतिके वेग] में रहना पड़ता है. अब जो इच्छा हो सो करो. ॥

कर्त्ताकी तरफसे उपदेशमें हैं.

*सृष्टि नियम और स्वअंतःकरणके अविरुद्ध इ.

४२१ विज्ञानके दो परिणाम होते हैं. योग्य-व्यथार्थका उत्तम और अयोग्य अर्थार्थ [कुविश्वास] का निष्कृष्ट फल निकलता है. अब इच्छा हो सो कीजिये. ॥

४२२ जो निषिद्ध सकाम कर्म और अयोग्य विश्वास रहित—एकाग्र चित्तवाले—स्वतंत्र—पूर्वोक्त अधिकार प्राप्त जिज्ञासु पुरुष हैं, उनको पूर्ववत् (उद्देशादि सूत्रोक्त समान) तत्व निर्णय कर्तव्य है. ॥

४२३ निर्णिन विषयके स्वरूप की परीक्षाकी शैली (योग, मध्यस्थादि) अनेक हैं. ॥

४२४ निर्दोष सर्व शैलीका सि

द्धांत फल एकही होता है. चाहिये; क्योंकि सत्य एकही होता है.

४२५ सत्यत्रेयजयते न अमृतं (सर्वदा-जबतक-सत्यकी जय होती है; असत्यकी नहीं.)-॥

४२६ पूर्वोक्त प्रकारद्वारा सत् निर्णयसे सर्व संशय आंतिका नाश और सत् दर्शन (साक्षात्—प्राप्ति) फल होता है. ॥

४२७ परं क्व परापरं न परं [सर्व जिसके प्रकाशसे प्रकाशित ऐसा अर्लुप्त-स्वप्रकाश परसे विशिष्ट जो परापरं सो पर नहीं है]. ॥

इति समाप्ति सूचक पद है. अर्थात् 'तत्त्वदर्शन' ग्रंथगत तत्व निर्णयकी सामग्रीका प्रतिपादक

दूसरा नियमाध्याय समाप्त हुआ.

—:(*)—

THE UNIVERSITY LIBRARY
RECEIVED ON

7 - FEB 1925

ALLAHABAD.

३ पंक्ति १ अतो निय- स्तं करते •
 ■ मादीनामुद्देशः ३० २ प्रत्यक्षादि प्रत्यक्षादिमें
 ९ दोष दोष- १ प्रत्यक्षके ओर ■
 भावना भावना- अंतर
 १० १४ समतादि समत्वादि ३४ १६ कि कि
 १२ ११ इष्ट इष्ट ३५ १ होमकता हे होनेकी सं
 १३ ७ तद्वत् और भावना हे.
 अथार आधार ३६ २ अन्यथा अन्यथा
 १२ भी ४ विशेष विशेष
 २५ गुणगुण्या यथा गु- १० समग्री सामग्री
 ■ दिवत् ण गुण्यादि २३ मान्यत मान्यता
 १६ १७ का को ३७ १ क के
 १७ १० व्याप्यविना व्याप्य द ७ सातवीं पंक्तिके पीछे
 नानविना १२, १३, १५ वीं पंक्ति
 १८ १७ ११७ ■ पढ़नी चाहिये
 १९ तद्वत् ११७ तद्वत् ३९ १४ नहीं भी नहीं
 १९ २ दो दो १९ अदृष्टकी अदृष्टके
 १३ १४ अवयव अतः अवयव व्यापारकी
 १९ अमलदेक पद अव ४० १२ पदार्थके पदार्थहो तिसके
 छेदित ४१ २५ वगेरे , ३५०
 २४ २३ कौभी काभी ४३ २५ दुःख दुःख
 १९ ७ हुयेभी हुयेभी ४९ १० नियमा नियमा
 १३ समवेश क समावेश ५० ८ ओर हुये

१. भ्रमनाशक. शैल्यल कारन ३५॥ ०-१२-
धर्म पंथ शोधक जिज्ञासुओं वास्ते.
२. व्यवहारदर्शन. रो. ५६
जन्ममे मरणतक हरेक गृहस्थको उपयोगी. २-६
३. मानसिकयोग. रो. २३
मेस्मेरेज्जम शिक्षक. रोगनाशक. २-०-
४. भिक्षुकनिबंध. रो. १६
देशहितैषियों और गृहस्थोंको अत्युपयोगी. ०-८
५. अद्वैतादर्श. रो. ४५
अद्वैत द्वैत शोधकों वास्ते. २-०
६. तत्त्वभिर्णायक नियम. रो. ४॥ ०-१
७. स्त्री शिक्षा. रो. ४८ ०-२
८. नेकमलाहकार. रो. १० ०-८
९. अनार्य आर्य. रो. ३॥ ०-२
१०. व्यवहार शिक्षक. फु. ४ ०-१
१. तत्त्वदर्शन. छपनेवाला है.
- हरेक देशीविदेशीय भूत वर्त्तमान धर्म संध निर्णयपूर्वक तत्त्व
२. पर्यटनमीमांसा, परखंड गमनविचार. छपनेवाला है.

नं. १, २, ३ हिं. शेष. गु. पोस्ट खर्च जुदा.

विक्रमस्थानः—

- रा. रां. नारायणभारती यशवंतभारती. मु. प्रेस. गुजरा
,, शंभुशंकरजी मेनेजर शंभु प्रेस. पालीताणा. काठिया
,, माधवजी गिरजाशंकर मेनेजर. स. प्रेस. लूनागढ़
इन् तमाम ग्रंथसिरीक्षके ग्राहकको पोस्ट खर्च माफ.